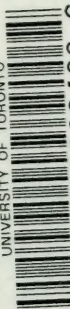


UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00296433 6

BL
25
R37
Bd. 27

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

Begründet von ALBRECHT DIETERICH und RICHARD WÜNSCH
in Verbindung mit LUDWIG DEUBNER herausgegeben von
LUDOLF MALTEN-BRESLAU und OTTO WEINREICH-TÜBINGEN

XXVII. BAND

»GOTT HABEN«

IN DER ANTIKE UND IM FRÜHEN CHRISTENTUM
EINE RELIGIONS-UND BEGRIFFSGESCHICHTLICHE
UNTERSUCHUNG

VON

HERMANN HANSE



BERLIN W 35

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN

1939

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

Begründet von **Albrecht Dieterich** und **Richard Wünsch**. In Verbindung mit **Ludwig Deubner** herausgegeben von **Ludolf Malten** und **Otto Weinreich**. Groß-Oktav.

		Mar
Hugo Hepding: Attis. Seine Mythen und sein Kult. VI, 224 S. 1903.	(I)	9.-
Hugo Greßmann, Musik und Musikinstrumente im Alten Testament. II, 32 S. 1903	(II 1)	—7-
Ludwig Ruhl, De mortuorum iudicio. IV, 73 S. 1903	(II 2)	1.6-
Ludwig Fahz, De poetarum Romanorum doctrina magica. II, 170 S. 1904	(II 3)	1.4
Georg Blecher: De extispicio capita tria. Accedit de Babyloniorum extispicio Caroli Bezold supplementum. II, 82 S. und 3 Tafeln. 1905	(II 4)	2.7
Carl Thulin: Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza. IV, 92 S. mit 2 Abbildungen im Text und 1 Tafel. 1906	(III 1)	2.3
Wilhelm Gundel: De stellarum appellatione et religione Romana. IV, 160 S. 1907	(III 2)	3.2
Fritz Pradel: Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters. VIII, 151 S. 1907	(III 3)	3.6
Harry Schmidt: Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus. IV, 74 S. 1907	(IV 1)	1.
Adam Abt: Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei. Beiträge zur Erläuterung der Schrift de magia. VII, 271 S. 1908	(IV 2)	7.
Philipp Ehrmann: De iuris sacri interpretibus Atticis. II, 62 S. 1908	(IV 3)	1.
Friedrich Pfister: Der Reliquienkult im Altertum. 1. Das Objekt des Reliquienkultes. 1909. 2. Der Reliquienkult als Kultobjekt. Geschichte des Reliquienkultes. XII, 686 S. 1912	(V)	24.
Eugen Fehle: Die kultische Keuschheit im Altertum. XII, 250 S. 1910	(VI)	17.
Wilhelm Schmidt: Geburtstag im Altertum. XV, 136 S. 1908	(VII 1)	4.
Georgius Appel: De Romanorum precatationibus. II, 222 S. 1909	(VII 2)	5.
Julius Tambornino: De antiquorum daemonismo. II, 112 S. 1909	(VII 3)	2
Otto Weinreich: Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer. XII, 212 S. 1909	(VIII 1)	
		Fehlt, neue Auflage in Vorbereitung
Ernst Schmidt: Kultübertragungen. VII, 124 S. 1910	(VIII 2)	3.
Ericus Müller: De Graecorum deorum partibus tragicis. VIII, 146 S. 1910	(VIII 3)	4
Theodor Wächter: Reinheitsvorschriften im griechischen Kult. IV 144 S. 1910	(IX 1)	4.
Karl Kircher: Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum. VIII, 102 S. 1910	(IX 2)	3.
Josephus Heckenbach: De nuditate sacra sacrisque vinculis. IV, 114 S. 1911	(IX 3)	3.
Adolf Bonhöffer: Epiktet und das Neue Testament. XII, 412 S. 1911	(X)	30.
Otto Berthold: Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen mit einem Anhang über den Unverwundbarkeitsglauben bei anderen Völkern, besonders den Germanen. IV, 73 S. 1911	(XI 1)	2
Jakob Pley: De lanae in antiquorum ritibus usu. II, 114 S. 1911	(XI 2)	2
Richard Predelwitz: Die Mysterienreligion und das Problem des I. Petrusbriefes. Ein literarischer und religionsgeschichtl. Versuch. IV, 108 S. 1911	(XI 3)	
Julius von Negelein: Der Traumschlüssel des Jagaddeva. Ein Beitrag zur indischen Mantik. XXIV, 428 S. 1912	(XI 4)	14
Rudolf Staehlin: Das Motiv der Mantik im antiken Drama. II, 230 S. 1912	(XII 1)	5

Fortsetzung auf der 3. Umschlags

699097


RT
//

›GOTT HABEN‹

IN DER ANTIKE UND IM FRÜHEN CHRISTENTUM
EINE RELIGIONS- UND BEGRIFFSGESCHICHTLICHE
UNTERSUCHUNG

VON

HERMANN HANSE



BERLIN W 35

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN

1939

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE
UND VORARBEITEN

Begründet von ALBRECHT DIETERICH und RICHARD WÜNSCH
in Verbindung mit LUDWIG DEUBNER herausgegeben von
LUDOLF MALTEN und OTTO WEINREICH
IN Breslau IN Tübingen

XXVII. BAND

699097

10.4.59

Printed in Germany

Druck von Walter de Gruyter & Co., Berlin W 35

Vorwort

Die vorliegende Arbeit entstammt einer Anregung des verewigten Geheimrats D. v. Dobschütz in Halle. Er stellte mir das Thema: „‘Gott haben’ bei Johannes und ‘einen gnädigen Gott haben’ bei Luther“. Bei der Anfertigung zeigte sich, daß der Stoff viel reichhaltiger sei als angenommen, und daß allein der antike Teil eine selbständige Arbeit füllen könnte. So folgte ich der Anregung meines verehrten Lehrers und arbeitete im Laufe des Jahres 1933 eine Dissertation über „‘Gott haben’ in der Antike und im alten Christentum“ aus und legte sie der theologischen Fakultät Halle vor. In der damaligen Gestalt ging die Arbeit noch stärker vom Neuen Testament aus und trug darum auch den Untertitel: „Eine religions- und begriffsgeschichtliche Untersuchung zu I. Joh. 2, 23 und II. Joh. 9“. Diese Abgrenzung wurde aber doch dem Ausmaß der Arbeit nicht wirklich gerecht, sie hatte diesen Rahmen bereits gesprengt, und so verzichtete ich für die Drucklegung darauf, der Arbeit den Anstrich einer neutestamentlichen Untersuchung zu geben, tilgte umfangreiche Untersuchungen literarkritischer Art über die nt.lichen Texte, schrieb dafür eine religionsgeschichtliche Einleitung und gliederte die Behandlung der nt.lichen Stellen geschichtlich ein, während sie vorher am Schluß der Arbeit stand. Ich hoffe, daß die Arbeit in dieser — übrigens auch sonst verschiedentlich — veränderten Gestalt sich gut in den Rahmen der Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten einfügt, wo sie jetzt freundliche Aufnahme gefunden hat.

Inhaltsübersicht

	Seite
Einleitung: Ausgangspunkt und Fragestellung	1
Hauptabschnitt A. Geschichtlicher Werdegang	
Kap. 1. Hinweis auf primitiv-religiöse Voraussetzungen: Der Besitz eines Fetischs	6
Kap. 2. Dämonisches Haben und Gehabtwerden (Eigendämon, Zauberpapyri, Besessenheit im Neuen Testament, κατέχεσθαι)	8
Kap. 3. Haben und Gehabtwerden (Aktiv und Passiv im Gegensatz zueinander, das göttliche Haben, Aktiv und Passiv in enger Verbindung, Zusammenschau der verschiedenen Linien, die doppelte Betrachtungsweise im Enthusiasmus).	25
Kap. 4. Metaphysisches Haben (Logos, Nus, das mystische Haben bei Plotin, das Neue Testament)	39
Kap. 5. An Gott teilhaben (das Wort μετέχειν, an Gott teilhaben, im Neuen Testament, Anhang: κοινωνία)	66
Kap. 6. „Gott haben“ mit Prädikatsnomen und in anderen besonderen grammatischen Verbindungen, Sonstiges).	78
Kap. 7. „Gott haben“ im Griechentum	88
Kap. 8. Gottesbesitz im Judentum (das Alte Testament, Apokryphen und Pseudepigraphen, Josephus und Philo, Ausblick)	91
Kap. 9. „Gott haben“ in christlichen Texten (das Neue Testament, apostolische Väter und Apologeten, Alexandriner, populäre christliche Mystik, Abendland)	104
Hauptabschnitt B. Erfassung des Inhalts der Formel	
Kap. 10. „Haben“ und seine näheren Bestimmungen	116
Kap. 11. Synonyme Bilder und Wendungen (Gottesbesitz und Gottesbemächtigung, räumliche Bilder und Wendungen, Vereinigung mit Gott)	119
Kap. 12. Das negative Gegenstück (Nichthaben, keine Gemeinschaft, negative Fassung des räumlichen Bildes, Negation des Eigentumsbildes)	143
Nachwort.	151

Einleitung: Ausgangspunkt und Fragestellung

Das Wesen der Religion besteht darin, einen Gott oder Götter zu haben. Diese Begriffsbestimmung wird man doch wohl trotz der Fülle und Mannigfaltigkeit religiöser Erscheinungsformen aufstellen können¹. Dabei kann mit dem Worte „Gott“ sehr Verschiedenes bezeichnet und mit dem Wörtlein „haben“ viel und wenig gesagt sein. Der Satz will zunächst nur besagen, daß alle Religion irgendwie eine Beziehung des Menschen, des einzelnen oder einer Gemeinschaft, zu einem anderen, einem Personale oder einem Neutrum, einem Singular oder einem Plural, darstellt². Es kann die Vokabel „Gott“ verschwinden, es kann der Gottesgedanke eliminiert sein, und man wird doch noch von Religion sprechen, wenn das Merkmal der Beziehung nur gegeben ist³, und sei es die Beziehung auf etwas Innerliches im Menschen. Das Wörtlein „haben“ in unserem Leitsatz soll zunächst nur soviel bedeuten wie „in Beziehung stehen“ und will noch nichts Näheres über die Art dieser Beziehung aussagen. Es gibt verschiedene Ausdrücke zur Beschreibung der religiösen Beziehung, des Gottesverhältnisses, die bald in dieser Religion vorherrschen, bald in jener, meist einen weiten Bedeutungsspielraum aufweisen und damit meist auch im kleinen den ganzen bewegten Entwicklungsgang der Religionsgeschichte widerspiegeln. Zu diesen Beziehungsworten gehört auch das Wort „haben“. Wir wählten es zunächst, um einen farblosen, neutralen Ausdruck zu verwenden, es kann aber einen sehr bestimmten Sinn und Inhalt bekommen. Und damit werden wir in die Welt der Mystik gewiesen.

¹ Vgl. K. Beth in RGG² IV, Sp. 1877—1888 und die Literatur in Sp. 1892. Ferner K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I (31923): „Was verstand Luther unter Religion“, besonders S. 66 und 84.

² Vgl. F. Schleiermacher, Der christliche Glaube, § 4.

³ Luther faßt im großen Katechismus (W. A. XXXI, S. 133, 8f.) beim 1. Gebot auch das Vertrauen auf den Mammon als ein „Gott haben“. „Haben“ ist hier ganz als Vertrauen verstanden, es fehlt das *mysterium tremendum*.

Wie das Wörtlein „glauben“ Kennwort biblisch - evangelischen Christentums ist, obwohl es sich auch anderswo findet, so ist das Wörtlein „haben“ Kennwort der Mystik¹. Das verdient eine eingehende wissenschaftliche Würdigung und Darstellung. Es ist eine lange und wechselvolle Geschichte, die sich da vor uns auftut. Sie führt zurück bis in primitive Anfänge der Religion, läßt uns einen Blick tun in Werden und Eigenart heidnischer pantheistischer Mystik, bietet uns ein anschauliches Bild für die Auseinandersetzung des jungen Christentums mit der synkretistischen Religiosität seiner Umwelt, aber auch für den Einbruch neuplatonischer Mystik in die christliche Kirche. Dieser Terminus kann zum Leitfaden einer Darstellung der mittelalterlichen Mystik genommen werden, und an der weiteren Geschichte dieses Terminus kann man sich den ungeheuer interessanten Vorgang der Wiederentdeckung des ntl. Christentums durch Luther und die Reformatoren und der damit verbundenen Neuerfassung aller religiösen Begriffe und Ausdrücke vorführen.

Ich muß es mir versagen, das reiche Material an Stellen, das ich bereits aus späterer Zeit gesammelt habe, hier darzubieten. Ich hoffe es später in anderen Arbeiten veröffentlichen zu können. Es muß die Versicherung genügen, daß der Ausdruck „Gott haben“ und das religiöse „Haben“ in reichem Maße bei den mittelalterlichen Mystikern vorkommt, ebenso aber bei Pietisten und evangelischen Mystikern, auch im evangelischen Gesangbuch und bis in die neueste Zeit hinein in Andachten und Erbauungsschriften. Besonders merkwürdig ist es, daß der Ausdruck in Luthers Sprachschatz seinen festen Platz hat; das fordert eine besondere Würdigung.

Auf den folgenden Blättern soll zu dieser Begriffsgeschichte ein erster Beitrag geliefert werden; ein Abschnitt soll behandelt werden, und zwar die Antike. Wir könnten auch sagen: die Umwelt des Neuen Testaments, denn das Neue Testament rückt — schon rein geschichtlich — in den Mittelpunkt. Woher stammt der Ausdruck „Gott haben“²? Wie ist er in die Sprache des Christentums hineingekommen? Über das Neue Testament oder an demselben vorbei? Dabei mag schon hier festgestellt werden, daß der Ausdruck sich auch im NT findet (allerdings

¹ Vgl. G. Heinzlmann, Glaube und Mystik (1927), S. 66—68. 91. 105.

² K. Holl aaO. S. 84, 4 bemerkt: Der Ausdruck „einen Gott haben“ selbst ist, wie ich hervorheben möchte, nicht erst von Luther geprägt. Er findet sich bereits bei Augustin (ob dieser ihn geschöpft hat?).

streng genommen nur in den Johannesbriefen)¹. Es erhebt sich die Frage: Woher hat es ihn? Übernimmt es ihn positiv oder nur antithetisch? In welchem Sinn übernimmt und gebraucht es ihn? — Alle diese Fragen kennzeichnen den Inhalt der folgenden Arbeit. Die zeitliche Abgrenzung sehen wir etwa am Anfang des 3. Jahrhunderts, wo in den neuplatonischen Systemen einerseits und in den christlichen Platonikern andererseits eine Epoche der Entwicklung ihren gewissen Abschluß erreicht.

Unsere Aufgabe wird aber nicht nur sein, die Herkunft des Gotthabens zu erklären, sondern wir werden auch seinen inneren Gehalt erfassen müssen. Mit dem Worte „haben“ kann viel und wenig gesagt sein. Was heißt es an den beizubringenden religionsgeschichtlichen Belegstellen, und was heißt es an den nt.lichen Stellen? Dabei gilt es, sich von vornherein darüber im klaren zu sein, daß es mit einer begrifflichen Erfassung nicht getan ist. Wenn der Bild- und der begriffliche Gehalt der Formel klar sind, so fehlt zu ihrem eigentlichen Verständnis als einer religiösen Formel die Einfühlung in den gefühlsmäßigen, stimmungsmäßigen Klang, der darin schwingt². Das ist nun freilich etwas, was sich wissenschaftlicher Methodik entzieht. Hier gilt es nachzuempfinden, was ein anderer empfunden hat, hier kann nicht mehr bewiesen werden. Der Weg geht dabei von außen nach innen. Zunächst ist uns die begriffliche Seite zugänglicher. „Haben“ ist ein bildlicher Ausdruck. „Haben“ ist zunächst ein profanes Wort. Was bedeutet es, wie kann es zum religiösen Bild werden? An welche Bedeutung von „haben“ knüpft der religiöse Sprachgebrauch an?

Um von vornherein die Möglichkeiten zu sehen, stehe hier ausführlich, was Aristoteles über die Bedeutung des Wortes $\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$ sagt. „Haben“ gehört ja zu seinen zehn Kategorien, und so war er verpflichtet, es eingehend zu definieren. Wir haben zwei Parallelausführungen, eine in der Metaphysik, eine in der

¹ I. Joh. 2, 23 u. II. Joh. 9, beide Male bezeichnenderweise in anti-gnostischem, antidoketischem Zusammenhang; das legt von vornherein die Vermutung nahe, daß es sich um Aneignung einer Formel der Gegner handelt, wie es Johannes liebt; jedenfalls wenn an einem Punkte im NT die religionsgeschichtliche Fragestellung sich als nötig erweist, dann hier bei dem gewissermaßen am Rande des NT einmal — denn die beiden Stellen lauten fast gleich und sind wahrscheinlich voneinander literarisch abhängig — vorkommenden Ausdruck.

² Vgl. E. v. Dobschütz, Vom Auslegen des Neuen Testaments² (1927), S. 13—14.

kleinen Spezialschrift über die Kategorien (von Porphyrius herausgegeben). Die Echtheit der letzteren ist allerdings, namentlich bezüglich der letzten Kapitel, umstritten; vielleicht haben wir es hier mit einer lehrbuchartigen Zusammenfassung aus der aristotelischen Schule zu tun. Dennoch mag auch sie hier stehen. *Metaph. IV 23* (1023^a, 8—25). Ἔχειν wird in verschiedener Bedeutung gebraucht. Einmal für das Leben gemäß seiner Natur oder gemäß seinem Trieb (ὁρμή); so heißt es, das Fieber habe (ἔχειν) den Menschen und die Tyrannen die Städte, und das Kleidungsstück (acc.) haben diejenigen, die sich damit kleiden. Andererseits bezeichnet es dasjenige, worin sich ein anderes befindet, also das Aufnehmende; so hat das Erz die Form eines Bildwerks, und der Leib hat die Krankheit. Nach einem anderen Sprachgebrauch hat das Umfassende (τὸ περιέχον) das Umfaßte (τὸ περιεχόμενον); denn worin etwas eingefaßt ist, davon wird es gehabt (ἔχειν), wie man sagt; so daß wir sagen, daß das Gefäß das Wasser habe und die Stadt Menschen und das Schiff Seeleute. In diesem Sinne sagt man auch, das Ganze habe die Teile. Ferner sagt man von dem, was etwas anderes daran hindert, seiner Tendenz nach eine Bewegung oder sonstige Tätigkeit auszuführen, es habe (= halte; ἔχειν) dasselbe, wie die Säulen die darauf ruhenden Lasten haben (halten), und wie die Dichter sagen, der Atlas habe den Himmel, der sonst auf die Erde herabstürzen würde, wie auch einige Naturwissenschaftler behaupten. Ebenso sagt man auch von dem, was etwas zusammenhält (συνέχειν), es habe dasselbe, was es zusammenfaßt (ἄ συνέχει), was von sich aus auseinanderfallen würde. Und „in etwas sein“ (ἔν τινι εἶναι) wird ebenso ganz natürlich mit haben bezeichnet.

Kat. 15. Ἔχειν wird verschieden gebraucht: Entweder für ein Verhältnis (ἔξις)¹ oder eine Zuordnung (διόθεσις) oder ein anderes Sosein. Es heißt von uns nämlich, daß wir Einsicht oder Tugend haben (ἔχειν). Es wird auch zur Bezeichnung der Größe gebraucht; es hat etwas die Länge von 3 oder 4 Ellen. Oder es steht für das, was um den Körper herum ist, für ein Gewand oder einen Leibrock; für ein besonderes Teilchen, wie den Ring am Finger, oder für ein Glied wie Hand oder Fuß. Oder für das Sichbefinden

¹ Jede ἔξις läßt sich auf ein Verhältnis des Habens zurückführen: *Metaph. IV 20* (1022^b, 4—14).

in einem Gefäß: so enthält der Scheffel den Weizen und der Krug den Wein; da sagt man, der Krug habe den Wein und der Scheffel den Weizen. Bei all dem handelt es sich um ein Haben wie in einem Gefäß. Oder Haben als Besitz: denn es heißt auch: „Wir haben einen Acker oder ein Haus“. Es heißt aber auch, wir haben eine Frau bzw. die Frau einen Mann; das scheint nun freilich ein ganz andersartiger Gebrauch von ἔχειν; denn „er hat eine Frau“ heißt nichts anderes als „er verkehrt mit ihr . . .“

Der Schlußsatz ist unwichtig; er bestätigt durch den Ausdruck καταριθμέω, was auch so der Eindruck dieser beiden Aufstellungen ist, daß wir es mit logisch nicht verarbeiteten Aufzählungen zu tun haben. Dennoch kann man viel daraus lernen. Was wir besonders im Auge behalten wollen, ist das Haben als Ausdruck eines Eigentumsverhältnisses und als Ausdruck einer räumlichen Beziehung (ὡς ἐν ἀγγείῳ ἢ ὡς κτῆμα); diese beiden Bedeutungen werden wir vornehmlich zum Verständnis des philosophischen und religiösen „Habens“ brauchen.

Hauptabschnitt A. Geschichtlicher Werdegang

Kap. 1. Hinweis auf primitiv-religiöse Voraussetzungen

Der Besitz eines Fetischs

Es ist nicht beabsichtigt, in dieser Arbeit die primitive Religion genauer zu behandeln. Aber Andeutungen darüber mögen doch gemacht werden.

Wo liegt die primitive Urvorstellung zu dem Gedanken des Gottesbesitzes? Die Gottheit sitzt im Fetisch, in ihrem Bild; wer ein Bild oder Symbol der Gottheit hat, hat einen Gott, d. h. er kann zu ihm beten, über ihn verfügen, er genießt seinen Schutz und seine Hilfe. Das „Beisichhaben“, das „Aufnehmen“ und „Beherbergen“ des Gottes (s. S. 130) könnte hier seinen Ursprung im Kultrealismus haben; das „Zueigenbesitzen“ und „Gewinnen“ der Gottheit nimmt von hier seinen Ausgangspunkt; während das „Insichtragen“, „Insichumfassen“ usw. andere kultrealistische Voraussetzungen hat (s. Kap. 11).

Bei Greßmann¹ S. 287, Z. 21 lesen wir die auf Grund früherer Publikationen mitgeteilte keilschriftliche Sentenz: „Derjenige, welcher das Antlitz eines Gottes trägt, besitzt einen Schutzgott“ (Ende der Zeile ergänzt). Das soll doch wohl nicht heißen, daß der Betreffende ein Gesicht wie ein Gott habe, so wie wir von jemand sagen, er trage ein Engelsantlitz. Dabei ist sicher an etwas ganz Reales zu denken, etwa an das Tragen eines Amuletts mit der Abbildung eines Gottes. Der Besitz, das Beisichtragen eines solchen Amuletts vermittelt schon die Segnungen des dadurch abgebildeten Gottes. Damit ständen wir vor der angedeuteten Vorstellung. In den Zauberpapyri schimmern ähnliche Gedanken durch, wenn auf den Besitz heiliger Steine und anderer Zaubergegenstände Wert gelegt wird.

Polemik gegen solchen Götzenglauben finden wir etwa in der Apok. Abr., wenn Abraham seines Vaters Götzen ins Wasser oder Feuer wirft und damit ihre Hilflosigkeit dartut. Wenn wir

¹ H. Greßmann, *Altorientalische Texte und Bilder*² (1926/7).

in dieser Schrift den Ausspruch der syrischen Kaufleute lesen (2, 6) „Warum hast du uns nicht kundgetan, daß du Götter hast, so hätten wir sie gekauft“, so stehen wir hier vor einem ganz konkreten Sinn der Formel „den Gott haben“. Es heißt ein Idol besitzen und bei sich haben¹; und die Sprecher scheinen einem derartigen „Haben“ Wert beizulegen, denn sie sind bereit, Geld dafür anzulegen.

Ihnen steht im Jeremiasbrief, also einem zusätzlichen Stück der griechischen Bibel, in Vs. 72 der ἀνὴρ δίκαιος οὐκ ἔχων εἶδωλα gegenüber. Auch hier ganz konkret: beim Gerechten finden sich keine Götzenbilder. Aber dahinter steht, daß er sie deshalb nicht hat, weil er sie für wertlos ansieht, und weil er sich an das Gebot hält: „Du sollst nicht andere Götter haben neben mir“. Man sieht, wie auch von diesem primitiven Gottesbesitz Verbindungslinien zu dem religiös verstandenen Gottesbesitz führen.

Dieser Hinweis auf „Gott haben“ als Haben des Götterbildes² mag hier genügen; andere Ausblicke auf primitiv-religiöses Gebiet sind gelegentlich einzuschalten. Im übrigen untersucht die Arbeit lediglich die griechisch-hellenistischen und die israelitischen Voraussetzungen der Formel und berücksichtigt hauptsächlich griechische Texte.

Vorbemerkungen zum Folgenden

Die Untersuchung nimmt die griechische Religion und Philosophie vorweg, weil hier die Beziehungen weniger unmittelbar sind als in der semitischen Welt; wir werden unserem Gegenstand so schrittweise näherkommen. Im Mittelpunkt der griechischen Religiosität steht der Mensch. Seine Überlegenheit über die anderen Lebewesen, seine Einzigartigkeit gibt zu denken. Die Frage nach dem Geheimnis im Menschen entsteht zunächst an einzelnen über die Masse emporragenden Gestalten oder bei be-

¹ Vielleicht ergibt sich von hier aus die Deutung der inschriftlichen Wendung vom Serapeum auf Delos (I. G. XI 4, 1299 = Dittenberger 663, ca. 200 a. Chr.), wo der Enkel von seinem priesterlichen Großvater sagt τὸν θεὸν ἔχων παρεγένετο ἐξ Αἰγύπτου = „mit einem Bilde des Gottes bewaffnet zog er aus Ägypten hierher“. Nur daß hier nicht mehr die Rede davon ist, daß der Apollonius das Bild amulett- oder fetischartig zum Schutze bei sich getragen hätte, sondern es wäre lediglich gemeint, daß er es transportiert habe. Eine andere Deutungsmöglichkeit wird S. 99 besprochen.

² Vgl. noch Hymn. mag. III 15 (Abel Orphica S. 290) ἡνεμόεν εἶδωλον ἔχοντες (= Pap. Graec. Mag. no. 4 v. 2734).

stimmten Erlebnissen, um sich schließlich auszuweiten zu einer Frage nach dem Geheimnis des Menschen überhaupt. Der Mensch hat irgend etwas an sich oder in sich, das seine Besonderheit ausmacht. Hier werden wir einsetzen müssen. Durch alles, was wir im folgenden kennenlernen werden, zieht sich als Grundthema ein Gedanke hindurch, den ich mit Worten aus den Sextussprüchen dem Ganzen voranstellen möchte:

35 *habes in te aliquid simile Dei, et ideo utere te ipso velut templo Dei propter illud quod in te simile Dei*¹.

442 *non amares Deum, si non habueris in te aliquid simile Dei*¹.

Auf diesen Generalnenner läßt sich eigentlich alles bringen, ob nun vom Haben eines Dämons, vom Haben der Seele oder des Logos bzw. Nus², vom Anteilhaben an der Gottheit gesprochen wird oder wovon sonst. Von jedem dieser Gebiete her wird ein Schlaglicht auf unseren Gegenstand fallen.

Es liegt in der Eigenart der griechischen Religion und Geisteshaltung, daß sich kein geschichtliches Nacheinander herausarbeiten läßt, sondern daß jede der Linien von der Frühzeit bis in späteste Perioden verfolgt werden kann, wobei sie vielleicht in sich eine Entwicklung durchmacht. Wir wollen zunächst die religiöse oder mythologische, dann die philosophische Linie kennenlernen.

Kap. 2. Dämonisches Haben und Gehabtwerden

I. Eigendämon

Schon früh hat die Beobachtung außerordentlicher Begabung oder außerordentlichen Verhaltens eines Menschen die Vorstellung ausgelöst, daß ein Gott in ihn eingegangen sei, von ihm Besitz ergriffen habe. Zunächst handelt es sich dabei um ein vorübergehendes Verhältnis. Usener³ prägt dafür den Begriff „Augenblicksgötter“. Eine Weiterbildung ist dann die Vorstellung von dem Eigendämon jedes Menschen, der ihm auf

¹ Zum Begriff des „Gottähnlichen“, das der Mensch „hat“, kann man etwa den Satz aus den wahrscheinlich unechten Demokritsprüchen des Corp. paris. prof. 186 (Diels 302) vergleichen: θεῶν ὁμοιον ἔχει ὁ ἄνθρωπος τὸ εὖ ποιεῖν, oder den ähnlichen Satz aus den Exzerpta Vindobonensia 7 Meineke Stobäus (1856) IV S. 290 ἴσον ἔχει θεοῦ ἄνθρωπος τὸ εὐεργετεῖν καὶ τὸ ἀληθεύειν.

² Vgl. J. Burckhardt, Griech. Kulturgeschichte³ (ed. Oeri 1930—31) II, S. 75 mit Bezug auf Marc Aurel.

³ H. Usener, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung² (1929), S. 294 ff.

Lebenszeit beigegeben ist. Im polytheistischen Denken sind ja hinreichend übermenschliche Wesen vorhanden, um jeden Menschen mit einem eigenen Dämon ausstatten zu können¹. Beide Vorstellungen laufen nebeneinander her, in der Philosophie die von dem Lebensdämon, in der populären Frömmigkeit die der vorübergehenden Besessenheit. Die Abhandlungen über das sokratische Daimonion ziehen sich durch die ganze griechische Philosophiegeschichte hindurch, und noch Plotin philosophiert über den „Dämon, der uns erloste“². Eine strenge Scheidung zwischen Dämon und Gott läßt sich dabei nicht durchführen, dazu ist der Bedeutungsunterschied der beiden griechischen Worte zu wenig scharf ausgeprägt³; doch wird sich immerhin zeigen, daß den großen olympischen Göttern gegenüber das Haben ganz zugunsten des Gehabtwerdens zurücktritt. Halten wir uns zunächst an das Objekt δαίμων oder δαιμόνιον.

Wenn man der Übersetzung von Wilamowitz⁴ folgen darf, liegt die Vorstellung eines Lebensdämons schon vor in dem Vers der Ilias Γ 182 μοιρηγενές δαβιόδαιμον („der du als deinen Anteil bei der Geburt einen glücklichen Dämon erhalten hast“). Sonst findet sich bei Homer nur die Annahme dämonischen Eingriffs bei überraschenden Ereignissen⁵. Die Vorstellung des Lebensdämons besteht mindestens seit der Zeit der Orphiker, des Pindar und Theognis⁶; ihr erstes Vorkommen läßt sich nicht sicher bestimmen⁷. Die Vorsokratiker rechnen mit ihr⁸. Der Besitz des Dämons bestimmt das Schicksal des Menschen; er ist

¹ Außer Usener aaO. s. hierzu noch E. Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*⁹¹⁰ (1925) II, S. 136f. J. Burckhardt, *Griech. Kulturgesch.*³ II, S. 70ff. u. 74, 1. A. Bonhoeffer, *Epiktet und das Neue Testament*, RGVV. Bd. 10 (1911), S. 83f.

² *Enn.* III Buch IV. Vgl. Porphyry, *Vita Plotini* 10 (s. S. 12 oben).

³ S. den Artikel Δαίμων von Andres in *RE Suppl.* Bd. III (dort weitere Literatur) und H. Bolkestein, *Theophrastos' Charakter der Deisdaimonia*, RGVV. Bd. XXI, 2 (1929), S. 5ff.

⁴ *Ulr. v. Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen* (1931/2), S. 362—370.

⁵ Vgl. die homerischen Ausdrücke E 185 οὐχ ὁ γ' ἀνευθε θεοῦ τάδε μαινεται (der Zusammenhang ist lehrreich: „ist er nicht selbst ein Gott, so ist doch ein Gott ihm nahe“. — „Mit Gott“ kommt also gleich hinter „selbst Gott“); I 49 σὺν γάρ θεῶ εἰλήλουσμεν („mit Gottes Hilfe“); o 530, Τηλέμαχ' οὐ τοι ἀνευ θεοῦ ἔπτατο δεξιὸς ὄρνις.

⁶ Usener aaO. S. 296

⁷ Rohde aaO. II S. 216f.

⁸ Demokrit *Fragm.* 171 ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος. Heraklit *Fragm.* 119 ἦθος ἀνθρώπων δαίμων („der Dämon, d. i. der Charakter des Menschen“).

geradezu sein Schicksal¹. Sokrates legt dem Begriff des Dämonion² den Sinn des unsere Taten lenkenden Seelenleiters bei, dessen Stimme allerdings nur negativ, nur warnend sich vernehmen läßt³. Seine Lehre trug ihm die Anklage ein, er führe neue Götter ein⁴.

Uns kommt es jetzt aber auf die sprachliche Seite der Sache an: wird von einem „Haben“ des Dämons gesprochen? Jawohl! Allerdings laufen zwei Ausdrucksweisen nebeneinander her, eine aktivische und eine passivische. Die eine Vorstellung ist die, daß der Dämon den Menschen erlangt oder erlost und demnach „hat“: Trag. Graec.⁵ Frg. adesp. 17 ὃ δαῖμον ὅς μ' εἴληχας, ὡς πονηρὸς εἶ; Theokrit IV 40 αἶαι τῷ σκληρῷ μάλα δαίμονος ὅς με λελόγγει. Diese passivische Ausdrucksweise kommt vor allem dem Mißgeschick gegenüber in Betracht; da fühlt sich der Mensch passiv, da hat er nicht gewählt und gesucht, sondern da hat ihn sich ein Dämon zum Objekt seiner Bosheit ausgesucht. Dementsprechend kommt es auch als Verwünschung vor: Trag. Frg. adesp. 92 κακός σε δαίμων καὶ κακὴ τύχη λάβοι. Dagegen bei einem Glücksdämon stellt sich leichter die Formulierung ein, daß ihn der Mensch „erlange“: Dio Chrysostomus Orat. 69, 4 (p. 368 R. II) ἀγαθοῦ δαίμονος τυχόντας. Sprachlich kann man hier Josephus Arch. XVI, 210 vergleichen: δαιμόνων ἀγαθῶν ἔτυχεν, wiewohl natürlich Josephus nicht von griechischen, sondern von orientalischen Dämonvorstellungen herkommt. Ferner gehört hierher: Theognis 161f. πολλοί τοι χρώνται δειλαῖς φρεσί, δαίμονι δ' ἔσθλῳ, und ähnlich Plutarch Mor. II 586 A (Epaminondas) χρώτο ταῦτῳ δαίμονι πρὸς τὸν βίον⁶. In dem Verbum χρῆσθαι liegt doch wohl, daß der Dämon dem Besitzer dienstbar ist, daher auch aktivisch ausgedrückt. Ähnlich übrigens Scholion Euripides Phoeniss. 889, wo δαιμονῶντες erklärt wird: σκληρῷ δαίμονι καὶ ἀπανθρώπῳ χρώμενοι. Ein anderes Verbum gebraucht Plutarch an der Stelle Mor. II 585 F (von der Seele des toten Lysis) ἀφείσθαι πρὸς ἄλλην γένεσιν ἄλλῳ δαίμονι συλλαχοῦσαν. Dabei soll auf das Dämonverhältnis der Seele nach dem Tode nicht weiter eingegangen werden⁷.

¹ Wilamowitz aaO. S. 306—308.

² τὸ δαιμόνιον ist die entsprechende Bildung zu τὸ θεῖον.

³ Plato Apol. 31 D, 40 AB, Theag. 128 D, Theaet. 151 A, Euthyd. 272 E, Pol. VI 496 C.

⁴ Plato Euth. 3 B, Apol. 24 B, 31 D.

⁵ Tragicorum Graecorum Fragmenta, ed. A. Nauck² (1889).

⁶ Vgl. J. Burckhardt aaO. S. 74, 1.

⁷ Hier wurzeln noch Ausdrücke wie εἰς "Αἰδὸν δεῖ τιν' ὁδηγὸν ἔχειν (Anthol. VII 115) oder pluralisch εἰχ' ἄρα κηδεμόνας (ibid. 661).

Bei Plato finden wir beides: Phäd. 107 D ὁ ἐκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει. Politic. 274 B τῆς γὰρ τοῦ κεκτημένου (besitzenden“) καὶ νέμοντος („leitenden“ bzw. „inwohnenden“) ἡμᾶς δαίμονος ἐπιμελείας. An diesen Stellen ist der Mensch Objekt. Im Mythos des Staates dagegen (Pol. X 617 E, 620 D) lösen die Seelen um die Reihenfolge, in der sie ihren Dämon wählen dürfen: οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε (vgl. auch den Ausdruck Leg. V 747 E δαιμόνων λήξεις). Das menschliche Haben entspricht einem göttlichen Geben: Tim. 90 A ὡς ἄρα αὐτὸ (scil. das θεῖον τῆς ψυχῆς) δαίμονα θεὸς ἐκάστῳ δέδωκεν. Ein Ausdruck, der nichts über das Zustandekommen des Verhältnisses andeutet, ist ὁ ξένιος ἐκάστων δαίμων (Leg. V 729 E). Der ξένιος δαίμων begegnet auch sonst, z. B. Anthol. VII 698. Die Wendung läßt das Bild des Gastverhältnisses anklingen, durch das gelegentlich auch die Gottesgemeinschaft dargestellt wird; darum sollte sie auch hier erwähnt sein. Plato leitet aus der Vorstellung vom Dämonbesitz eine Etymologie von εὐδαίμων her, die dann andere aus seiner Schule übernommen haben. An den betreffenden Stellen findet sich auch das Wort ἔχειν: Tim. 90 C ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα ξύνοικον ἑαυτῷ. Der Satz kehrt wörtlich wieder bei Jamblich Protr. 5 (Teubn. S. 31, 5. 8). Er wird aufgegriffen von Clem. Alex. Strom. II 22 (131, 4) „Plato selbst lehrt, εὐδαιμονία heiße εὖ τὸν δαίμονα ἔχειν und Dämon heiße unser Seelenleiter, und Glückseligkeit sei das vollkommenste und vollständigste Gut“. Die Etymologie klingt vielleicht auch an bei Aristot. Eth. Eud. II 6, 1247^a („wie ein Schiff einen guten Steuermann braucht“) οὗτως εὐτυχῆς τὸν δαίμονα ἔχει κυβερνήτην ἀγαθόν.

Auch Plotin baut die Vorstellung vom Lebensdämon in sein Denken ein: Enn. III 5, 4 (294) setzt er den substantiellen Eros, den er für jede Menschenseele postuliert, gleich mit dem „Dämon“, von dem es heißt, daß er einem jeden zugeordnet sei¹ (ἐκάστῳ συνέπεσθαι) . . . und so mag die Gesamtseele einen Gesamteros haben (ἐχέτω δῆ), die Einzelseele dagegen jede den ihren“. Plotin kennt den Gedanken eines zweifachen², d. h. göttlichen und dämonischen Besitzes: I 2, 6 (15) (wenn ein Mensch gegen seinen eigentlichen Willen eine Sünde täte, so . . .) „hätte er bei sich noch einen anderen mit einer anderen Tugend (bzw. Un-

¹ Ein christliches Gegenstück ist übrigens — wenn auch mit anderer Pointe — Tertullian De anima LVII *nam et suggestimus nullum paene hominem carere daemone*.

² Vgl. III 4, 3 (284) ζῆ αὐτὸς ἄλλον καὶ αὐτὸς ἔχων δαίμονα.

tugend)“ (ἔχων σὺν αὐτῷ ἄλλον ἄλλην ἀρετὴν ἔχοντα)¹. Auch für Plotin ist der Dämon der Seelenleiter. So kann er auch die Formel bilden: ἡνίοχον ἔχειν (II 3, 13 (144)). Die Seele braucht einen solchen sowohl in diesem wie in jenem Leben. Nach dem Tode kann uns derselbe Dämon fernerhin leiten wie in diesem Leben oder ein anderer, je nachdem wie wir gelebt haben: III 4, 6 (287) ἢ τὸν αὐτὸν ἢ ἄλλον ἔχει δαίμονα κατὰ τὴν ζωὴν ἦν ποιήσεται. In diesem Zusammenhang ist auch ein Bericht des Porphyrius in seiner Vita Plotini 10 über den Dämon des Plotin zu beachten. Es wird da von einem gewissen neugierigen Ägypter erzählt, der nach Rom zu Plotin kommt und ihn bittet, ihn eine Schau „des mit ihm in Gemeinschaft stehenden sogenannten οἰκείος δαίμων“ erleben zu lassen: ἤξιωσε τὸν Πλωτίνον ἐπὶ θεῶν ἀφικέσθαι τοῦ συνόντος αὐτῷ οἰκείου δαίμονος καλουμένου. Darauf gehen sie in das Iseion. Der Dämon wird angerufen zu kommen „und nicht von der Art der Dämonen zu sein“. Und darauf preist ihn der Ägypter glücklich, daß er „den Dämon zum Gott hat“, aber seine Gegenwart gewissermaßen in einer ungefährlichen Erscheinungsweise erleben kann: μακάριος εἰ θεὸν ἔχων τὸν δαίμονα καὶ οὐ τοῦ ὑφειμένου γένους τὸν συνόντα. — Hier haben wir also auch das Verbum ἔχειν, wenn auch mehr zur grammatischen Verbindung von Objekt und Prädikatsnomen. Der Ausdruck setzt voraus, daß hier zwischen θεός und δαίμων ein Bedeutungsunterschied empfunden worden ist. Θεός ist das Erhabenere.

— In diesem Zusammenhang erwähnt übrigens Porphyrius auch, daß Plotin ein Buch geschrieben habe περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος. Nicht eigentlich der Lebensdämon, sondern eine besondere Gabe ist gemeint, wenn es im Schol. zu Plato Soph. 252C heißt: Εὐρυκλῆς γὰρ ἐδόκει δαίμονά τινα ἐν τῇ γαστρὶ ἔχειν τὸν ἐγκελεύμενον περὶ τῶν μελλόντων λέγειν.

II. Zauberpapyri

An diese literarischen Zeugnisse schließt sich leicht, was wir in den Zauberpapyri² über das dämonische Haben finden.

¹ Wenn hier vom Haben eines bösen Dämons die Rede ist, so erinnert uns das an die ntlichen Besessenheitsaussagen (s. S. 18). Hier kann man auch eine Stelle bei Lukian (Timon 41) anschließen, wo er die Lebensweise des Parasiten bezeichnet als einen — übrigens weiblichen — Dämon, und wo er auch ἔχειν dafür gebraucht: φασὶ γὰρ τὴν δαίμονα ταύτην τὰ μὲν ἄλλα χαλεπὴν εἶναι τοῖς ἔχουσι.

² Es werden folgende Papyri zitiert:

Der sog. große Berliner Zauberpapyrus, Staatl. Mus. 5025 A und B aus

Dort ist die schon etwas abgeblaßte Vorstellung neu belebt, aber auch die ältere Vorstellung der vorübergehenden dämonischen Besessenheit kommt dort wieder heraus. Wir müssen uns in diese magische Welt etwas einfühlen. „Haben“ ist in dieser Gedankenwelt ein richtiges „In-Gewalt-Haben“. Das Numen wird in Dienst genommen.

Wir beobachten in diesen Texten ein ganz ähnliches Nebeneinander von Haben und Gehabtwerden, von vorübergehendem und Dauerverhältnis wie schon bisher. Führen wir uns die fraglichen Stellen vor!

Wir beginnen die Übersicht mit zwei Sätzen aus dem Pap. Alex., die zwei parallele Beschwörungsformeln bieten, aus denen man den Sinn von ἔχειν ersehen kann:

Z. 10 ὀρκίζω ὑμᾶς, δαίμονες, τὴν συνέχουσαν ἡμᾶς βίαν καὶ ἀνάγκην . . . „ich beschwöre euch, Dämonen, bei der euch(?) zwingenden Kraft und Gewalt . . .“ (vollbringt das und das . . .) und Z. 13 διορκίζω ὑμᾶς, δαίμονας, κατὰ τῶν ὑμῶν πικρῶν ἀναγκοῦν (vulgär für -κῶν) τὴν ἔχουσαν¹ ὑμᾶς. „Ich beschwöre euch,

dem IV. od. V. Jh. K. Preisendanz, Papyri Graecae Magicae (1928 ff.) Nr. I. Im folgenden bezeichnet: „**Berlin**“.

Der sog. Papyrus Mimaut. Paris, Louvre. Preisendanz Nr. III. Bezeichnung: „**Mimaut**“.

Der große Pariser Zauberpapyrus. Bibl. Nat. Suppl. gr. 574, aus der ersten Hälfte des IV. Jh., in Theben gefunden. Veröffentlicht bei Wessely, Denkschr. der k. k. Akad. (1888). Preisendanz Nr. IV. Bezeichnung: „**Paris**“.

Der Papyrus graec. Nr. XLVI im British Museum. Preisendanz Nr. V. Bezeichnet: „**B. M. 46**“.

Der Papyrus Holmiensis (ein ganz kurzes Fragment). Preisendanz Nr. Va. Bezeichnet: „**Holm**“.

Der Papyrus graec. XLVII im Brit. Mus. Aus Memphis, II./III. Jh. Preisendanz Nr. VI. Bezeichnet: „**B. M. 47**“.

Der Papyrus graec. J 395 im Ryks-Mus. in Leiden, der das sog. 8. Buch Mose enthält, gefunden in Theben, datiert aus dem Jahre 346. Veröffentlicht von Leemans. Preisendanz Nr. XIII. Bezeichnung: „**Leiden**“.

Der gr. Zauberpapyrus unbekannter Herkunft im Musée d'Alexandrie. Zuerst veröffentlicht im Bulletin Soc. arch. d'Alex. IX (1907). Preisendanz Nr. XV. Bezeichnung: „**Alex**“.

Der Papyrus W 21 a 16 im Mus. antiq. publ. Lugd.-Bat. Zuerst veröffentlicht bei Leemans Pap. Gr. II (1885), Nr. 153. Bezeichnung: „**Leemans 153**“.

¹ Für den wohl durch Abirren des Schreibers auf das unmittelbar vorher geschriebene συνέχουσαν verursachten falschen acc. sing. schlägt Preisendanz τῶν ἐχουσῶν vor, was etwa in der obigen Weise wiedergegeben werden muß; „haben“ wäre zu farblos, ἔχειν ist in diesen Texten ein „In-Gewalt-haben“.

Dämonen, bei euren bitteren Zwingkräften, die Gewalt über euch haben . . .“

Deutlicher ist der Zaubernde selbst als habend gedacht in dem Gebet Paris Z. 1948: Helios wird um Zaubervollmacht über den Geist eines Verstorbenen gebeten: ἴν' ἔχω αὐτὸν μετ' ἐμοῦ βοηθόν. Ähnlich Leiden Z. 5: ἔχων γὰρ αὐτὸ μεθ' ἑαυτοῦ . . .

Mehrere Fragen gibt uns auf Leiden Z. 345:

ἔστιν δὲ ἡ πρᾶξις τοῦ τὰ πάντα περιέχοντος ὀνόματος. ἔχει δὲ σύστασιν, ἐν ἧ αὐτοῦ — μηδὲν παραφίω — ἐπιτεύξη. „Es ist die Technik des allumfassenden Namens und enthält eine Empfehlung, mittels der du ihn, wenn du keinen Fehler begehst, erlangen kannst.“

Es begegnet uns hier erstmalig das Synonymon ἐπιτυχ-χάνειν. Die Synonyma zu ἔχειν sind gegen Ende der Arbeit besonders zusammenzustellen. Stellen wir um dieser und zweier anderer Beziehungen willen daneben Paris Z. 216 (die Übersetzung bleibt im einzelnen fraglich):

συνεστάθην¹ σοι (σου?) τῇ ἱερᾷ μορφῇ, ἔδυναμώθην τῷ ἱερῷ σου ὀνόματι, ἐπέτυχόν σου τῆς ἀπορροίας τῶν ἀγαθῶν, κύριε, θεὲ θεῶν, ἄναξ, δαίμων. „Ich ward mit dir vereinigt¹ (oder „ward dir empfohlen“) in heiliger Gestalt (oder „deiner heiligen Gestalt“); ich ward stark durch deinen heiligen Namen; ich habe dich erlangt, dich Überfluß aller Güter (Preisendanz: „ich habe deinen Überfluß erlangt“), Herr, Gott der Götter, Herrscher, Dämon!“

Eine besondere Rolle spielt an unseren beiden Stellen der Name. Wir vergleichen dazu Leiden 790 ff.: εἰσέλθοις τὸν ἐμὸν νοῦν καὶ τὰς ἐμὰς φρένας εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον τῆς ζωῆς μου (beachte diese zeitliche Ausweitung! Es ist die gleiche Tendenz, die zur Vorstellung des Lebensdämons führte) καὶ ποιήσας μοι πάντα

¹ συνίστασθαι kann heißen „vereinigt werden“ und „empfohlen werden“, dementsprechend σύστασις „Vereinigung“ und „Empfehlung“. An unserer Stelle erwägt Preisendanz wie auch sonst beide Möglichkeiten, vgl. Z. 220f. B. M. 47 Z. 6 übersetzt er σύστασις mit „Vereinigung“, fügt aber in Klammern mit Fragezeichen „Empfehlung“ hinzu. Das σημεῖον τῆς συστάσεως Paris 210 kann doch eigentlich nur das Zeichen der „Vereinigung“ sein. Paris 950 ἔχε συνεσταμένον übersetzt Preisendanz „nimm mich als dir empfohlen“ (vgl. formal ἔχε με παρητημένον z. B. Luc. 14, 18f.), dagegen Holm. in der Anrede an Helios ἔχε με συνιστάμενον „nimm mich zur Vereinigung“. Schwanken könnte man vor allem Mimaut 198 ἔστι δὲ ἡ σύστασις τῆς πράξεως ἧδε πρὸς Ἡλίον γινομένη. Dagegen halte ich Berlin 180 „vereinigt“ für die einzig gegebene Übersetzung (s. u.), wiewohl es Rohde II S. 387, 2 als „empfohlen“ deutet. Vielleicht ist der Sinn an den einzelnen Stellen tatsächlich verschieden.

τὰ θελήματα τῆς ψυχῆς μου. σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σὺ¹. ὁ ἄν εἶπω, αἰεὶ γενέσθω². τὸ γὰρ ὄνομά σου ἔχω ὡς³ φυλακτήριον („wie ein Amulett“) ἐν καρδίᾳ τῆ ἐμῆ. (Nichts kann mich überwältigen . . .) διὰ τὸ σὸν ὄνομα, ὃ ἐν τῆ ψυχῆ ἔχω. Wenn Reitzenstein (Poim. 17, 6) hierzu bemerkt: „Der Name ist in diesen mystischen Stücken fast gleich der Person oder einer Hypostase von ihr“, so verschiebt das allerdings das Bild doch etwas. Das Haben des Namens ist vor allem ein Wissen desselben⁴. Man kann nur das Wesen zwingen, dessen Namen man kennt und gegebenenfalls aussprechen kann, — eine uralte weitverbreitete religiöse Vorstellung. So fragt auch Jakob (Gen. 32) nach seinem Kampf am Jabboq den „Mann“, mit dem er gerungen hat, nach seinem Namen. Aber freilich hat Reitzenstein darin recht, daß nun dies Namenwissen so gut wie gleichbedeutend ist mit „Gewalt über den andern haben“, ihn „haben“. Vgl. A. Dieterich⁵, Mithrasliturgie³, S. 112: „Wer Zauberbücher irgendwelcher Art kennt, dem sind diese Dinge nichts Neues. Den Namen kennen heißt den Gott haben, ihn erzwingen, jeder der den Namen besitzt, verfügt mit ihm über die Kraft seines Trägers . . .“

Pap. Leemans 153 hat folgende Gebetsanrede an den μέγας ἀρχάγγελος: διὸ συνίσταμαι ὁ μέγας, καὶ ἔχω σε ἐν τῆ καρδίᾳ μου⁶ (übrigens unter Berufung auf den „Theologen Orpheus“).

Paris Z. 930 ff. bietet ein langes Gebet um Epiphanie des Gottes. In immer wiederholten Anrufungen wird er zitiert εἰσελθε, φάνηθί μοι, und mit immer neuen Namen wird er gerufen, die sich dann Z. 1020 in dem Attribut μεγαλῶνυμε zusammenfassen; die gleiche Zeile redet ihn an ὄν πάντες κατὰ θυμὸν ἔχομεν. Dieses „im Sinn haben“ ist erst die Vorstufe zu dem völligen Haben der Gegenwärtigkeit des Gottes, es ist gewissermaßen das Haben *en dynamei*, das das Haben *en energiea(i)* zum Ziel hat.

¹ Mystische Formel für die innigste Verschmelzung, vgl. O. Weinreich, Religiöse Stimmen der Völker, Archiv für Religionswissenschaft XIX (1919), S. 165—169.

² v. l. δεῖ γενέσθαι.

³ v. l. ἐν φυλακτήριον („als einzigen Schutz“).

⁴ Vielleicht liegt auch ein Brauch zugrunde, den Namen als Amulett — etwa auf einen Stein geschrieben — am Körper zu tragen (s. S. 6).

⁵ Eine Mithrasliturgie (1903). Vgl. den ganzen Abschnitt über den Namen S. 110—116, einschl. der dort angeführten Literatur.

⁶ Vgl. A. Dieterich, Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums (1891), S. 202, 1.

Mehrere Stellen liefert uns der Berliner Papyrus. Hier lesen wir Z. 53:

συγγράφω δέ σοι ἐντεῦθεν περὶ τῆς Παρέδρου λήψεως „ich will dir jetzt schreiben über den Empfang des Paredros“.

Der Satz will erklärt sein. Er hat in Z. 96 seine Parallele. Zunächst treffen wir mit dem Begriff „Empfang“ (λήψις) ein neues Synonymon zu ἔχειν: λαμβάνειν. Dazu vergleiche man B. M. 46 Z. 418f. ὄφρα σε . . . λάβοιμι, Paris 2455 zweimal λαμβάνω σέ „ich ergreife dich“, und Z. 3000 im Munde des Hermes der Göttin Isis gegenüber. Wichtiger ist jedoch, daß uns hier der Begriff des Paredros entgegentritt, den man schwer übersetzen kann, weil wir im Deutschen keine eigentlich entsprechende Vorstellung haben. Die alte hellenische Religion kennt θεοὶ πάρεδροι, etwa gleichbedeutend mit θεοὶ σύνθρονοι, d. h. Götterpaare engeren Zusammenhangs, aber hier handelt es sich um ein Innigkeitsverhältnis des Menschen zu einem Dämon, um ein Eigentumsverhältnis auf Gegenseitigkeit. Im Begriff des Paredros liegt deutlich der Gedanke eines Dauerverhältnisses, es ist eine Analogie zum Lebensdämon; auch an Leiden Z. 790 denken wir zurück (εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον τῆς ζωῆς μου). Hat man über das himmlische Wesen Gewalt gewonnen, so kann es sich einem nicht wieder entziehen, sondern ist an einen als ständiger Gefährte gebunden; das ist etwa die Vorstellung. In der gleichen Linie dürfte liegen der „Paargenosse“ oder „Wohngenosse“ bei Mani (s. Schmidt-Polotsky, Manifund. Sitzungsberichte der Berl. Akad. der Wissensch. phil.-hist. Kl. 1933 I S. 64 (65)), wenn auch die Herausgeber die Parallele nicht ziehen.

Unser Satz kündigt eine nähere Ausführung an, er steht gewissermaßen als Thema über einem längeren Abschnitt, der uns dann im einzelnen verschiedene Aufschlüsse gibt, was der Besitz eines solchen „paredros Daimon“ alles bedeutet. Der Myste verpflichtet sich den Gott oder Dämon durch einen Eid und kann dann zu ihm sagen (Z. 88):

ἔξω φίλον σέ πάρεδρον, εὐεργέτην θεόν, ὑπηρετοῦντά μοι.
Damit nicht genug (Z. 190):

καὶ ὡς θεὸς προσκνηθήσει (unkorrekt für -ήση) ἔχων τὸν θεὸν φίλον.

Z. 177f. gibt vollends noch einen eschatologischen Ausblick; nicht genug, daß der Paredros in diesem Leben viel bedeutet —

τελευτήσαντός σου . . . σοῦ δὲ τὸ πνεῦμα βαστάξας εἰς ἄερα ἄξει σὺν ἑαυτῷ· εἰς γὰρ Ἄιδην οὐ χωρήσει ἄεριον πνεῦμα συσταθὲν κραταιῷ παρέδρῳ „wenn du stirbst, . . . wird er deinen Geist

mit sich in die Luft entrücken. Denn nicht wird ein himmlischer Geist in den Hades entweichen, der mit dem mächtigen 'Paar-genossen' verbunden (zur Übersetzung von συσταθὲν s. ob.) war“.

Der Begriff des Paredros findet sich auch Paris Z. 1850 γενοῦ μοι πάρεδρος καὶ παραστάτης καὶ ὄνειροπομπός. Von den hier koordinierten Begriffen ist besonders der des Traumbringers auch späterhin gern mit dem Wort πάρεδρος verbunden, wo sich christliche Polemik mit dieser Vorstellung auseinandersetzt: Justin Apolog. I 18 (65 A). Irenäus haer. I 23, 4 = Euseb h. e. IV 7, 9. Irenäus I 25, 3 = Hippolyt Refut. VII 32. Für uns ist besonders noch wichtig, daß durch Irenäus das Vorkommen dieser Vorstellung in einer gnostischen Richtung bezeugt ist. I 13, 3 bespricht er eine Prophetenberufung nach dem Ritus des Gnostikers Markos:

εἰκόσ δὲ αὐτὸν καὶ δαίμονά τινα πάρεδρον ἔχειν, δι' οὗ αὐτός τε προφητεύειν δοκεῖ, καὶ ὅσας ἀξίας ἡγείται μετόχους τῆς χάριτος αὐτοῦ προφητεύειν ποιεῖ. „Es muß wohl so sein, daß er einen Dämon-Gefährten hat, durch den er selbst zu prophezeien scheint und diejenigen Frauen, die er für würdig erachtet, teilhaftig seiner Gnade macht, als Prophetin auftreten zu dürfen“.

Es könnte der Eindruck entstehen, als gäbe es überhaupt nur gute Götter und gute Dämonen, als wäre Besitz eines Numens auf jeden Fall ein großes Glück. Doch gibt es auch in diesen Zauberpapyri Besessenheit sensu malo, Besessenheit durch einen bösen Geist. Bemerkenswert, wie sich dann sofort wieder die umgekehrte Formel einstellt, die den Dämon als den Habenden denkt. Das fügt sich völlig in die altgriechische Linie ein. Ein Beispiel: B. M. 46, Z. 125f.:

ἀπάλλαξον τὸν δεῖνα ἀπὸ τοῦ συνέχοντος αὐτὸν δαίμονος („befreie den und den von dem Dämon, der ihn besessen hält“).

Auf derselben Linie liegt die christliche Stelle Justin Apol. II 6 (p. 455), wo mit Stolz hervorgehoben wird, daß die Christen noch jetzt die Gabe der Heilung haben „καταργοῦντες καὶ ἐκδιώκοντες τοὺς κατέχοντας τοὺς ἀνθρώπους δαίμονας“. Das Kompositum κατέχειν, sonst allerdings im Passiv gebräuchlich, für Besessenheit im guten wie im schlimmen Sinne, kommt unten noch in IV zur Besprechung. Es bezeichnet hier das teuflische „In-Gewalt-haben“.

III. Besessenheit im Neuen Testament

Wie so manche Dinge entwertet werden, wenn sie in das Licht eines strengen biblischen Monotheismus gerückt werden,

so ist auch das *δαμόνιον ἔχειν* im NT nur *sensu malo* gebraucht ¹. Der Klang des „In-Gewalt-habens“ ² ist verschwunden, deshalb kann auch getrost von bösen, widrigen Geistern gesagt werden, der Mensch habe sie; „haben“ ist hier sehr viel formaler verstanden, oder vielleicht kann man so sagen: in „haben“ ist nur der Ton des „Insichtragens“ gehört ³, und so verträgt sich die Ausdrucksweise gut mit der volkstümlichen Dämonenauffassung der Evangelien: Der Dämonische trägt wirklich einen Dämon, ein fremdes Wesen in sich, von dem er zu unheimlichen, ungesunden Taten getrieben wird ⁴, oder der sich als Krankheit äußert; er kann aus dem Körper ausgetrieben werden, in diesen zurückkehren, alles ist ganz räumlich=dinghaft gedacht. Das Gesagte bezieht sich auf die Synoptiker, denn Johannes kennt diese volkstümlichen Anschauungen nicht, berichtet er doch keinen einzigen Exorzismus! Die Formel *δαμόνιον ἔχειν* bedeutet bei ihm nur soviel wie „verrückt sein“, ist also zur Phrase abgeblaßt. Sie paart sich dann wohl mit *μαίνεσθαι* (Joh. 10, 17), das ja auch nur im NT ein so starker Vorwurf ist; im Dionysoskult erstrebt man die Raserei geradezu. Der Gebrauch bei Johannes (7, 20; 8, 48f. 52; 10, 20) läßt auf Geläufigkeit der Formel zurückschließen, obwohl wir sie in der Synopse nur Matth. 11, 18 = Luc. 7, 33 und im Plural Luc. 8, 27 finden. Aber daneben stellt sich sofort noch, was sich an verwandten Ausdrücken der Besessenheit findet:

Luc. 4, 33 *ἄνθρωπος ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου* (beachte die Lesart von D -ιον -τον; zur Bedeutungsverwandtschaft von *δαμόνιον* und *πνεῦμα* vgl. noch Luc. 9, 42; s. auch die Parallelen),

Marc. 3, 30 *πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχειν*,
7, 25 ebenso (P 45 liest *ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ*),
9, 17 *πνεῦμα ἄλλalon ἔχειν*,

Luc. 13, 11 *πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας*,

Act. 8, 7 *πολλοὶ ἔχοντες πνεύματα ἀκάθαρτα*,

¹ Vgl. Origenes Hom. in Exod. VIII, 4 (s. u. S. 110) wo er die griechische *δαμόνιον*-Vorstellung in Verbindung mit Ps. 95 (96), 5 als Besessenheit im Sinne von Matth. 12, 43—45 versteht.

² So jedoch wieder Justin Dial. 76 (p. 653): (Wir Christen, wenn wir den Exorzismus üben) *τὰ δαιμόνια πάντα καὶ πνεύματα πονηρὰ ὑποτασσόμενα ἡμῖν ἔχομεν*.

³ Zu ergänzen ist also in Gedanken immer *ἐν ἑαυτῷ(-οῖς)*; vgl. Origen. Hom. in Ios. XV, 5 (Migne p. 902) *omnes hos vel etiam plures in se habere inimicos putandus est spiritus*.

⁴ Vgl. Schol. in Eurip. Hippol. 141 *τὰ δοκοῦντα ἐκείνω ποιοῦντες*.

16, 16 πνεῦμα πύθωνα ἔχειν,

19, 13 τοὺς ἔχοντας τὰ πνεύματα τὰ πονηρὰ,

Marc. 3, 22 Βεελζεβούλ ἔχει,

5, 15 τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα.

Jesus befreit die Menschen von den bösen Geistern, die sie haben, das ist der einheitliche Sinn dieser Stellen.

Hinter der Formel „den Geist Gottes haben“ steht ursprünglich eine ganz entsprechende Besessenheitsvorstellung sensu bono. Der heilige Geist fährt genau so räumlich-dinglich durch die Luft und in einen Menschen hinein, wie die teuflischen Geister. Das Alte Testament kennt solchen Geistbesitz als ekstatischen, d. h. vorübergehenden Zustand. Der Geist „fällt“ auf den Helden oder den Propheten, ja auch auf den König: Judic. 3, 10; 11, 29; 14, 6. 19; 15, 14; I. Sam. 10, 6. 10; 16, 13; 18, 10. Bei Josephus finden sich dafür die Ausdrücke: μετακίζεσθαι (Arch. VI 166), ἐγκαθέζεσθαι, προσέρχεσθαι (Arch. VI 211. 214), συμπαρεῖναι (Arch. X 239), εἰσδύεσθαι (Bell. VII 185) und τυγχάνειν (Arch. VI 210), und zwar von göttlichen und anderen Geistern. Diese Vorstellung setzt sich im Urchristentum fort, mindestens in den lukanischen Schriften: Act. 8, 16; 10, 44; 11, 15, und abgeblaßt auch sonst (Luc. 1, 35; Act. 1, 8)¹. Hier ist auch zu denken an das „Erfülltwerden“ mit dem Geist (Luc. 1, 41. 67; Act. 2, 4; 4, 8. 31; 9, 17; 13, 9. 52; demgegenüber ist Jesus „voll des heiligen Geistes“ von Mutterleibe an: Luc. 1, 15). Auf Grund von Joel 3 gehörte die allgemeine Geistesausgießung zum festen Bestand der messianischen Erwartung; daher steht das Urchristentum zunächst als ekstatische Bewegung vor uns. Das Hervorbrechen der Glossolie am Pfingsttag gab die Gewißheit des Anbruchs der Heilszeit². Es war erst das Ergebnis einer allmählichen Entwicklung, daß die Stetigkeit des Geistbesitzes begriffen und dem Gedanken eine weiterführende gesunde Auslegung gegeben wurde. Wir kommen auf den Geistbesitz und seine Bedeutung noch zurück. Es gilt hier nur, die formalen Beziehungen zu der magisch-ekstatischen griechischen Terminologie aufzuzeigen.

¹ Das Herabschweben Matth. 3, 16 c. p. ist mehr Ausdruck der unekstatischen Dauerverleihung des Geistes an den Messias.

² Zum Ganzen vgl. H. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes² (1899); H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter... (1899); in kurzer einprägsamer Zusammenfassung E. v. Dobschütz, Der Geistbesitz des Christen im Urchristentum und jetzt, Pastoraltheol. XX (1924), S. 228 ff.

Das „Empfangen“ (λαμβάνειν)¹ des Geistes ist ein Ausdruck, der an die λήψις von Dämonen oder Göttern (s. oben) erinnert. Dieser Empfang erfolgt durch Anhauchung (Joh. 20, 22; פּוּר = πνεῦμα = Hauch!; vgl. Joh. 3, 8) oder durch Handauflegung (Act. 8, 17 ff. vgl. 19, 6); die Salbung als Vermittlung des Geistempfangs greift auf die at.liche Königs-, Priester- und Prophetensalbung zurück. Der Ausdruck λαμβάνειν bezeichnet auch sonst in der Apostelgeschichte das fühlbare, sichtbare ekstatische „Fallen“ des Geistes auf den Menschen, das der Taufe zu folgen pflegt, ihr aber auch vorausgehen kann, bzw. bei ungenügender Taufe ausbleibt und auf sich warten läßt: 8, 15; 10, 47; 19, 2. Doch ist hier auch der Unterschied gegenüber den heidnischen magischen Vorstellungen deutlich; denn im NT meint λαμβάνειν nicht das einmalige vorübergehende ekstatische Empfangen, sondern speziell das erstmalige Fallen des Geistes auf seinen künftigen Träger; der Gedanke der Stetigkeit des Geistbesitzes steht doch fest. Vgl. noch Joh. 7, 39 und bei Paulus Röm. 8, 15; I. Cor. 2, 12; Gal. 3, 2. Gerade der Aorist ἐλάβομεν „wir haben empfangen“ spricht ja eine deutliche Sprache; auch Gal. 3, 14 faßt den Übergang zu einem Dauerverhältnis ins Auge. II. Cor. 11, 4 wird die Möglichkeit eines erneuten Geistempfangs erwogen, aber in der Zuspitzung, daß ein neuartiger Geist sich an die Stelle des einmal empfangenen setzen will, wovor Paulus warnt.

Die dinghaft-magische Anschauung kommt besonders darin zum Ausdruck, daß ein Geist wieder von seinem Träger weichen kann. I. Sam. 16, 14 lesen wir von Saul, daß der Gottesgeist von ihm schied und er von einem bösen Geist überfallen und gequält wurde. Wir müssen das ganz durchdenken: Saul war Geiststräger als König. Zwar hat auch er eine Stunde prophetischer Verzückung gehabt, in der der Gottesgeist ihn überfiel, aber eigentlich ist er als König auf Grund seiner Salbung ein ständiger Träger des Geistes; also auch dieser königliche Geist, dieser ständige Ratgeber kann weichen! Wie in der griechischen Enthusiasmusvorstellung der menschliche Geist dem Gotte Platz macht (Plato Ion 534 B und sonst, s. u.), wie ein böser Geist ausgetrieben werden, aber auch zurückkehren kann (s. die vielen Exorzismen im NT), so kann auch der göttliche Geist weichen. Wir finden diese Vorstellung allerdings nicht im NT, aber etwa bei Hermas, der den Gedanken, daß der Gottesgeist sich nicht

¹ Gegenüber steht Luc. 9, 33: der böse Geist ergreift (λαμβάνει) den Menschen.

mit unheiligen Geistern verträgt, an dem ganz räumlich gedachten Bilde eines Gefäßes klarmacht (mand. V 1, 2—5; 2, 5—7), der daher auch vom Leerwerden des Menschen spricht, von dem der Gottesgeist weicht (7); besonders lehrreich ist die große Antithese in mand. XI 2ff.: Der Pseudoprophet scheint nur den Geist zu haben, in Wahrheit ist er leer (κενός) und wirkt nur auf Leere. Er flieht, wenn er in Gesellschaft von Menschen kommt, die in Wahrheit den göttlichen Geist haben.

Eigenartig ist die Formel Apc. 3, 1, die Christus beschreibt als ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ, die doch offenbar als selbständige Wesen in der Mehrzahl vorgestellt sind (4, 5; 5, 6); sie sind mit den 7 ἄγγελοι gleichzusetzen, wie Philo die λόγοι den ἄγγελοι gleichsetzt (vgl. Act. 23, 9, wo man doch wohl übersetzen muß: „ein Geist oder ein Engel“).

Durch diese Betrachtung ist das beigebrachte Material über dämonisches Haben in seiner Bedeutung auf das rechte Maß zurückgeführt. Diese Formeln stehen und fallen mit der polytheistischen bzw. polydämonistischen Grundvorstellung. Was wir suchen, ist aber nicht θεόν τινα ἔχειν, sondern τὸν θεὸν ἔχειν. Davon ist auch das „den Beelzebul haben“, einen so schönen Gegensatz es zwar ergibt, noch weit entfernt; denn Beelzebul ist doch nur „der Oberste der Dämonen“, kein allumfassendes, einzigartiges Wesen wie Gott. Luthers „den Teufel haben“ führt da viel näher an das „Gott haben“ heran. Es ist also nicht so, daß wir erfreut feststellen könnten: jetzt haben wir das „Gott haben“ religionsgeschichtlich erklärt, es stammt aus den Zauberpapyri! Sondern es ist hier wie an vielen anderen Stellen unserer Untersuchung: das beigebrachte Material wirft Licht auf den Gegenstand, aber nur jeweils von einer Seite; erst in der Zusammenschau der verschiedensten Linien wird ein Verständnis möglich sein.

IV. Κατέχεσθαι

Nur bis zum Haben von Geistern, allenfalls auch des Geistes, kamen wir bisher, da wir in der Religionsgeschichte nur auf niedere religiöse Objekte unser Augenmerk gerichtet haben. Führt es weiter, wenn wir auf die großen hellenischen Götter blicken? Gibt es ihnen gegenüber ein analoges Verhältnis zu diesem dämonischen Haben? Gibt es eine Steigerung des Gedankens zu immer erhabeneren Numina bis hin zu einem höchsten Gott? Die Antwort muß lauten: im großen und ganzen nein. Den großen Göttern gegenüber betrachtet sich der Grieche als

passiv; wo er Kontakt mit einem von ihnen gewinnt, ist er nicht der Habende, sondern der Gehabte, ist er nicht der Besizende, sondern der Besessene¹. So wäre denn hier auf den im Dionysoskult wurzelnden², aber auch auf andere Götter übertragenen religiös-mystischen Terminus κατέχεσθαι = „besessensein“ (ein Kompositum von ἔχειν!) einzugehen³. Die Frage nach dem Ursprung des ekstatischen Wesens und Enthusiasmus mag hier auf sich beruhen; die Literatur darüber ist ausführlich. Es handelt sich um das Sprachliche. Wir müssen uns die Beispiele vorführen. Die Ableitungen κάτοχος und κατοχή⁴ u. a. sind in die Betrachtung einzubeziehen. Zunächst Belege für die dionysische Besessenheit:

Euripides *Bakchai* 1224 ἐκ Βακχίου κατείχετο, Plutarch *IsOsir.* 35 οἱ κάτοχοι τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς. Eine Beziehung zu Bakchos-Dionysos steht auch im Hintergrund, wenn Jamblich die Formel bildet: „von Sabazios besessen“ (*Myst. III* 9); Sabazios, der Phryger, wurde mit Dionysos gleichgesetzt.

Weiter kommen vor die Götter:

Ares: Euripides *Hekabe* 1090 αἰῶ Θρήκης λογοφόρον ἔνοπλον εὐπιππον Ἄρει κάτοχον γένος, Pan: Pollux *Onomasticon* θεόληπτος . . . ἐκ Πανὸς κάτοχος ἢ κατεχόμενος.

Und dann Stellen, wo nicht der Göttername, sondern der Titel steht: Xenophon *Symposion* I 10 οἱ ἐκ θεῶν του κατεχόμενοι ἀξιοθέατοι δοκοῦσιν εἶναι (dahinter übrigens sofort ἔνθεος), Plato *Menon* 99 D κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ (neben ἐπίπνους ὄντας, neben θείους εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν), Plutarch *Romulus* 19 ὥσπερ ἐκ θεοῦ κάτοχοι; vgl. auch Pausanias II 24, 1, wo die Ekstase (κάτοχος ἐκ τοῦ θεοῦ) durch Blutgenuß hervorgerufen wird; der griechische Ausdruck noch X 12, 3 mit μαινόμενος gepaart.

Besessenheit von einem Dämon (κάτοχος δαίμονι τινι) ist erwähnt Ps. Plutarch *de fluv.* 16 = Ps. Aristoteles *mir. ausc.* 166.

¹ Über die Grundbedeutung von „besitzen“ und „besessen sein“ s. S. 119, 1.

² S. E. Rohde *aaO.* II, S. 11, 1; 14—21; 414.

³ Zum Folgenden vgl. J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*³ II, S. 98—102. Ferner W. F. Otto, *Dionysos, Mythos und Kultus*. Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike Bd. IV (1933). Und J. Tambornino, *De antiquorum daemonismo* RGVV. VII, 3 (1909).

⁴ Nicht mit der κατοχή = Gotteshaft im Serapisdienst (z. B. C. I. G. 4475 = Dittenberger *orient.* 262) zu verwechseln. S. dazu W. F. Otto, *Priester und Tempel im alten Ägypten* (1905), S. 119—125, R. Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen*³, S. 197—215, J. Tambornino: *aaO.* S. 56, aber auch den Artikel κατοχή in RE. Weitere Literatur bei E. Schlesinger, *Die griechische Asylie* (1933), S. III f., Pfister R. E. *Suppl.* VII 106.

Vorsichtiger drückt sich aus Epiktet IV 1, 147 ὑπό τινος βίαιου καὶ τρόπον τινὰ θείου κατεσχημένον.

Hier darf vielleicht ein späteres christliches Zitat eingereiht werden: Ps. Ignatius Magn. 3 Δανιήλος γέγονε κάτοχος τῷ θείῳ πνεύματι. Das ist griechische Redeweise im christlichen Bereich, jedoch in einer dem NT nicht so ganz nahestehenden Schrift.

Der mystische Terminus kann sich auch verselbständigen, so daß der begeisternde Gott gar nicht genannt ist. Z. B. Plato Phädr. 244 DE spricht von dem „in Wahrheit Rasenden und Besessenen“ (ἀληθῶς μανέντι καὶ κατασχομένῳ); Plutarch Alexander 2 (I 665 D) stellt κατοχή neben ἐνθουσιασμός und Moral. II 758 E ἐπιπνοία.

Die Verbindung mit ἐνθεος und seinen Ableitungen ist sehr häufig; die beiden Vokabeln scheinen als ganz gleichbedeutend empfunden worden zu sein. Scholion Euripides Hippolyt. 141 erklärt geradezu ἐνθεος mit Hilfe von κατέχεσθαι: ὑπ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ τοῦ φασματοποιοῦ κατεχόμενοι. In diesem Zusammenhang ist auch der kombinierte Ausdruck beachtenswert, den wir Älian var. hist. 3, 9 lesen: ἐκ θεοῦ κατόχως ἐνθουσιῶν. Philo ist hierfür ein besonders ergiebiger Zeuge. In seinem Denken spielt ja die Ekstase als religiöses Grunderlebnis eine große Rolle. Er übernimmt die griechischen Termini als Ausdrücke des mystischen Erlebens. Deus immut. 138 κάτοχος neben ἐνθεος, Somn. I 254 ἐνθουσιῶν καὶ κατεχόμενος ἐκ μανίας θεοφορήτου (ibid. 2 κατέχεσθαι neben θεοφορεῖσθαι), Vit. Mos. I 286, Spec. leg. I 65 und 315 κατέχεσθαι neben ἐνθουσιᾶν. Aufschlußreich für seine Gedanken und seine Ausdrucksweise ist ein Abschnitt aus Rer. div. her. 68—70. Im Anschluß an Gen. 15, 4 wird hier erörtert, daß man nicht Erbe werden könne, wenn man im Leibe bleibe. Die Seele habe nicht nur Vaterland, Verwandtschaft und Vaterhaus (Gen. 12, 1) zu verlassen, sondern — so wird ihr zugerufen — ἀλλὰ καὶ σαυτὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς, ὥσπερ οἱ κατεχόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες βακχευθεῖσα („bakehisch schwärmst“) καὶ θεοφορηθεῖσα κατὰ τινὰ προφητικὸν ἐπιθειασμόν („und gottentrückt bist in prophetischem Gotterleben“¹).

Auch Plotin nimmt dies bakehische Besessensein zum Gleichnis des mystischen Erlebens: V 3, 14 (512) ἀλλ' ὥσπερ οἱ ἐνθουσιῶντες καὶ κάτοχοι γενόμενοι ἐπὶ τοσοῦτον κἂν εἶδεῖεν, ὅτι ἔχουσι μείζον ἐν αὐτοῖς... (in sich haben) ... οὕτω καὶ ἡμεῖς (scil. wir neuplatonischen Mystiker)².

¹ Eig. „Gottesbeschwörung“.

² Die Stelle ist deshalb so interessant, weil hier die κάτοχοι beschrieben

Durch Dionysos ist vielleicht erst in den Orakeldienst des delphischen Apollo das ekstatische Element eingedrungen; nun ist die weissagende Pythia „des Gottes voll“ (Jamblich myst. III 11). Beide Götter, Dionysos und Apollo, werden im Hintergrund stehen bei der Anwendung des Bildes der Besessenheit, der Ekstasis, des Enthusiasmus, auf das künstlerische Erleben und Schaffen. Verdankt doch das griechische Drama dem Dionysoskult seine Entstehung, und Apollo ist der Gott der Musen. So finden wir denn das Bild der Besessenheit auf alle Gebiete des Kunstlebens angewandt, vor allem die Dichtkunst¹.

So sagt Plato etwa, die Flötenmusik wirke „Besessenheit“ (κατέχεσθαι ποιῆι besser „Entzückung“): Symp. 215 C und vergleicht diese Entzücktheit mit der der Bakchanten. Der kleine Dialog Ion ist hierfür besonders lehrreich; denn er beschäftigt sich mit der Problematik des reproduzierenden Künstlers. Das Verhältnis des nachschaffenden zum ersten Schöpfer macht er an dem höchst eigenartigen Vergleich mit dem Magnetismus klar: ein unter den Einfluß eines Magneten kommendes Stück Metall wird selbst magnetisch und kann nun wieder anderes anziehen (533 D); dazu die Anwendung (533 E): οὕτω δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέου μὲν ποιεῖ, διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων ἐνθουσιαζόντων ὄρμαθὸς ἐξαρτᾶται („wird ein ganzer Schwarm anderer gottbegeisterter erregt“). πάντες γὰρ οἱ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ’ ἐνθεοὶ ὄντες καὶ κατεχόμενοι („als gott-ergriffene und besessene“) πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα καὶ οἱ μελοποιοὶ οἱ ἀγαθοὶ ὡσαύτως.

534 A wendet er das Bild noch genauer auf die Tondichter an, wieder im Vergleich mit den Bakchanten; auch sie sind außer sich (B). In E nochmals der Begriff der Besessenheit:

οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἄλλ’ ἢ ἐρμηνεῖς εἰσὶ τῶν θεῶν κατεχόμενοι ἐξ ὅτου ἂν ἕκαστος κατέχηται („besessen, je nachdem von wem der einzelne nun besessen ist“; die gleiche Formel noch 536 C). Besonders zu beachten ist die 536 A B gebotene Gleichsetzung von Simplex und Kompositum: ὀνομάζομεν δὲ αὐτὸ »κατέχεται«, τὸ δὲ ἐστὶ παραπλήσιον· ἔχεται γάρ. Dementsprechend verbindet er im Folgenden, wo er von der Besessenheit der die Dichter Rezi-

werden als „die etwas in sich haben“. Das ist bedeutsam für das Verhältnis von Haben und Gehabtwerden.

¹ Vgl. dazu O. Falter, Der Dichter und sein Gott bei den Griechen und Römern; phil. Diss. Würzburg (1934). Darin speziell über Platons Ansicht über die Dichtkunst und die göttliche Begeisterung des Dichters: S. 90—93.

tierenden spricht, beides zum Doppelausdruck: (etliche von Orpheus oder Musäus) οἱ δὲ πολλοὶ ἐξ Ὀμήρου κατέχονται τε καὶ ἔχονται. In diesem Sinne bezeichnet sich Ion selbst als „besessen“, wenn er Homer lobe. Der Sprachgebrauch ist hier so sehr übertragen, daß wir schlechterdings nicht mehr mit „besessen“ übersetzen können; er meint das, was wir „entzückt sein“ nennen, oder was wir so ausdrücken „Homer hat es mir angetan“.

Um nicht nur Beispiele aus Plato zu geben, sei hingewiesen auf Maxim. Tyr. I 2 A τὸν τῆ Μούσῃ ταύτῃ κάτοχον ἄνδρα, Jamblich myst. III 9 . . ἔνιοί τινες αὐλῶν ἀκούοντες ἢ κυμβάλων ἢ τυμπάνων ἢ τινος μέλους ἐνθουσιῶσιν ὡς οἱ κορυβαντιῶντες καὶ . . . κάτοχοι.

Es bleibt schließlich nicht bei Dichtern und Musikern. Auch die Politiker sind bei Plato Menon 99 D „besessen“, und z. B. Philostr. min. et Kallistr. Ekphraseis 2 (mit dem Titel εἰς τὸ βάρκῃς ἄγαλμα — p. 422, 23 ff.) überträgt den Gedanken auch auf das Schaffen des bildenden Künstlers:

„Nicht allein die Werke der Dichter und Fabeldichter werden ihnen auf die Lippen gelegt, indem eine göttliche Inspiration sie befällt, sondern auch die Hände der bildenden Künstler werden durch die gütige Hilfe göttlicher Geister geleitet, und so vollziehen sie mit ihren Werken voll Besessenheit und heiligem Rausch prophetische Verkündigung (κάτοχα καὶ μεστὰ μανίας προφητεύουσι τὰ ποιήματα). Denn Skopas z. B. empfing die Begeisterung (τὴν θεοφορίαν) zur Schaffung seines Bildwerks wie aus einer göttlichen Inspiration (ὥσπερ ἔκ τινος ἐπιπνοίας κινήθεις).“

Mit dieser jüngeren Stelle, die uns noch einmal eine ganze Reihe von ekstatischen Bildern und Ausdrücken vorgeführt hat, sei die Übersicht geschlossen. In der griechischen Bibel kommt diese Ausdrucksweise nicht vor¹.

Kap. 3. Haben und Gehabtwerden

I. Aktiv und Passiv im Gegensatz zueinander

Das im Vorgehenden so oft beobachtete Nebeneinander von Haben und Gehabtwerden stellt uns die Aufgabe, über diese Erscheinung wie überhaupt über das Verhältnis von Aktiv und Passiv in der religiösen Bildersprache eine gesonderte

¹ In der LXX gibt es einige Stellen, wo κατέχεσθαι als Ergriffensein von gewissen Zuständen vorkommt; das ist immerhin etwas Verwandtes.

Untersuchung anzustellen. Ein heutiger Dialektiker sagt: „Wir können Gott nicht haben, Gott hat uns.“ Dieser Gedanke scheint auch in der Antike schon bestanden zu haben.

So sagt Plotin V 5, 9 (528) vom Unreinen, das er an dieser Stelle als Ἄρχῃ bezeichnet, daß es die anderen Dinge „umfasse“ (für das üblichere περιέχειν steht περιλαμβάνειν, wie Plotin auch statt μετέχειν lieber μεταλαμβάνειν gebraucht). Und dann heißt es weiter: ταῦτα αὐτῆ περιλαβοῦσα δὲ οὐτ' ἔσκεδάσθη εἰς αὐτὰ καὶ ἔχει οὐκ ἔχομένη. Ἐχουσα δὲ καὶ αὐτῆ οὐκ ἔχομένη οὐκ ἔστιν ὅπου μὴ ἔστιν. „Wenn es das andere umfaßt, ist es nicht darein aufgeteilt, und hat, während es selbst nicht gehabt wird. Wenn es, selbst ungehabt, das andere hat, so ist kein Ort, wo es nicht wäre . . .“ (Wir denken an die an den Anfang gestellte Aufstellung des Aristoteles zurück: Haben wird vom Umfassenden gesagt.) ὥστε ὅλον πανταχοῦ οὐδενὸς ἔχοντος αὐτὸ οὐτ' αὖ μὴ ἔχοντος, ἔχομένου¹ ἄρα ὅτουοῦν, οὐδὲν ἔχον αὐτὸ ἄλλ' αὐτὸ τὰ πάντα. „So hat denn überall kein anderes Ding das Eine, doch kann auch wieder nicht gesagt werden, es habe es nicht; es wird vielmehr von ihm gehabt. Kein Ding hat es, sondern es hat alle Dinge“.

Auch Augustin kennt dieses Gegensatzpaar „Haben“ und „Gehabtwerden“: De beata vita 34 (976 M) *Cetera enim, quamvis a Deo habeantur, non habent Deum*. Deutlicher wird die andere Stelle: De ordine II 20 (M. 1004) *Nam isti nec cum Deo mihi videntur esse, et a Deo tamen haberi. Itaque non possum eos sine Deo esse dicere, quos Deus habet. Cum Deo item non dico, quia ipsi non habent Deum. Siquidem Deum habere iam inter nos pridem in sermone illo, quem die natali tuo iucundissimum habuimus², placuit nihil aliud esse quam Deo perfrui. Sed fateor me formidare ista contraria, quomodo quisque nec sine Deo sit nec cum Deo* („Aber ich gestehe, daß mir der Widerspruch zu schaffen macht, daß jemand weder ohne noch mit Gott ist“).

Sehen wir von dem Worte „haben“ ab, so finden wir es noch öfter, daß Aktiv und Passiv in dieser Weise gegeneinander ausgespielt werden. Eine ganze Reihe von Formeln lassen sich zusammenstellen, die alle nach der gleichen Logik gebaut sind.

An das Bisherige schließen sich am engsten die folgenden Formeln an, wo es sich um Komposita von ἔχειν handelt, die in die räumliche Kategorie führen: περιέχει γὰρ τὰ πάντα πρὸς

¹ Vgl. IV 3, 10 (379) κρατούμενος οὐ κρατῶν καὶ ἐχόμενος ἄλλ' οὐκ ἔχων.

² Das bezieht sich auf De beata vita 34.

μηδενὸς περιεχόμενος: Philo Leg. all. I 44, III 6. 51, Sobriet. 63, Fug. Inv. 75, Somn. I 63. 185, Post. Cain. 7. Dasselbe wird im Corp. Herm. IV 10 von der Monas im Verhältnis zu den anderen Zahlen gesagt (daneben steht die entsprechende Formel mit γεννᾶν). Mit ἐμπεριέχειν lesen wir es bei Hermes ap. Cyrill. c. Jul. 549 C. Epiphanius Panar. 31 (5, 3) heißt es vom Autopator: ὃς πάντοτε περιέχει τὰ πάντα καὶ οὐκ ἐμπεριέχεται. Ein anderes Kompositum von ἔχειν¹, aber in gleichem Sinn, liegt vor in der Apologie des Aristides 5 οὐ συνέχουσιν αὐτὸν οἱ οὐρανοί, ἀλλ' οἱ οὐρανοὶ ὑπ' αὐτοῦ συνέχονται. Eines dieser Verben wird an der folgenden Stelle als griechischer Urtext anzunehmen sein; es handelt sich um das tittellose altgnostische Werk (in K. Schmidts koptisch-gnostischen Schriften in der Berl. Kirchenväterausg. S. 335 ff.) 272: „Ich preise dich, der das All umfaßt, den hingegen niemand umfaßt“. In die Reihe gehört auch mit anderem Verbum: Hermas Mand. I 1 πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν.

Aber auch außerhalb der räumlichen Kategorie begegnet uns diese Erscheinung. So sagt Aristoteles von seiner Gottheit, dem ersten Bewegter, Metaph. XI 7 (1072^a, 25) ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ; oder Euripides Fragm. 1129 = Clem. Alex. Protr. VI (68, 3) sagt von der Gottheit: τὸν πάνθ' ὀρώντα καὶ τὸν οὐχ ὀρώμενον (vgl. Papyrus Leidensis J 384, Z. 572f). Oden Salom. 4, 9 lesen wir: „du hast uns Gemeinschaft mit dir verliehen, nicht weil du unser bedürftest, sondern wir bedürfen deiner“. Diese Stelle ist besonders lehrreich; denn mit der Gottesgemeinschaft hat es ja diese Arbeit zu tun. Steht vielleicht hinter der Aussage, daß „Gott unser nicht bedarf“, der Gedanke, daß Gott uns „hat“?

Im NT sind nach diesem Schema gebaut die Sätze Joh. 15, 16 („Nicht habt ihr mich ausgewählt, sondern ich habe euch auserwählt“) und I. Joh. 4, 10 („nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt hat“). Aber es handelt sich hier doch um etwas anderes, nämlich um Aussprechen heilsgeschichtlicher Tatsachen, nicht um theoretische Sätze über das Verhältnis von Mensch und Gott, wie in den oben angeführten Wendungen. Allerdings sind diese auch nicht rein theoretisch zu nehmen.

¹ Angemerkt sei hier auch, daß bei μετέχειν „teilhaben“ eine Konfrontierung des Aktivs und Passivs im umgekehrten Sinne sich findet: Hermes ap. Stob. Flor. I 41, 1b (I 274 Wachsmuth), Origenes C. Cels. VI 64 (p. 681). Darauf ist in Kap. 6 einzugehen.

Es ist schon etwas Dialektisches, was sich in solchen Formeln ausdrückt. Es spricht aus ihnen das Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit dem ganz Anderen gegenüber, das Bewußtsein, daß er sich allen unseren Bemächtigungsversuchen entzieht. Es ist ein Empfinden dafür, daß Gott das absolute Subjekt ist, nie Objekt, nie Gegenstand. Und es dürfte uns gar nicht wundern, wenn wir etwa generell in der Religionsgeschichte feststellen würden: „Gott haben“ gibt es nicht, die Gottheit „hat“ den Menschen.

II. Das göttliche Haben

Die Vorstellung der Gottheit als des eigentlich habenden Teils ist in der Tat sehr verbreitet. Die Vorstellung scheint mir aus zwei Wurzeln erwachsen zu sein: einmal hat der Mensch den Göttern bestimmte Gebiete als Wohnsitz angewiesen, und das ist nun ihr Besitztum. So „haben“ bei Homer und Hesiod die Götter den „weiten Himmel“ bzw. den Olymp, und einzelne Götter „haben“ bestimmte Städte oder heilige Bezirke zu eigen. In den orphischen Hymnen ist die Anrede an Götter „du, der du hast . . .“ fester Stil. Je mehr sich nun die Vielheit der Götter zur Einheit zusammenzieht, um so mehr muß sich die Vorstellung des göttlichen Besitzes dahin ausweiten, daß der eine Gott, an den man nun nur noch glaubt, das ganze Weltall, in das sich vordem die vielen Götter teilten, allein zu eigen besitzt. Wenn dann vollends die Gottesvorstellung philosophisch verarbeitet wird, verbinden sich damit kosmische Spekulationen, und mir will scheinen, daß hinter den Aussagen der griechischen Philosophie, daß Gott das All umfasse, sehr massive Vorstellungen stehen; was eigentlich ganz räumlich verstanden vom Weltäther gilt (die Vorsokratiker sagen das περιέχειν von Luft, Himmel, Äther und vom Apeiron aus), wird etwa durch die Stoa mit ihrer materialistischen Gotteslehre auf Gott übertragen. Doch fließt die Ausdrucksweise auch aus dem platonischen Pantheismus: Plato Tim. 30 C τὰ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκείνο (scil. das Urleben) ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει. Man vergleiche zu der Ausdrucksweise etwa Chrysipp bei Plutarch Stoic. rep. 43 (1053 F) oder den Papyrus Leidensis J. 395, Z. 139, 164, 442, 518, 698; oder Athenag. Presb. 13, 2, wo überall Gott als der Allumfassende bezeichnet wird. Auch Corp. herm. IX 9 τὰ γὰρ ὄντα ὁ θεὸς ἔχει dürfte hierher gehören. Das wäre also die räumliche Wurzel.

Die andere Linie wäre dann die der persönlichen Frömmigkeit. Das „Gefühl einer schlechthinigen Abhängigkeit“, wie es

Schleiermacher als religiöses Urerlebnis herausgestellt hat, legt dem frommen Menschen die Aussage in den Mund, daß er Eigentum der Götter bzw. Gottes sei und in seiner Macht stehe. Dafür seien einige schöne Zeugnisse aus Plato angeführt, aus denen wohl echte Frömmigkeit zu uns spricht, die auch das Gefühl der Geborgenheit im Bewußtsein der Abhängigkeit kennt. Steht hier auch nicht ἔχειν, so ist doch κτᾶσθαι und κτῆμα fast dasselbe.

Phäd. 62 B wird ein Wort des Philolaos von Sokrates zitiert: („so muß man richtig sagen“,) τὸ θεοῦ εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελομένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἐν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι. Die These wird in der Antwort des Kebes (D) wieder aufgenommen. Leg. X 902 B heißt es θεῶν γε μὴν κτήματά φαμεν εἶναι πάντα, ὅπόσα θνητὰ ζῶα. (Das ist eine Ausweitung der individuellen Linie, nicht der kosmischen; denn es wird von den Lebewesen gesprochen, und der Fortgang zeigt das ganz deutlich.) Es heißt weiter: . . . οὐδετέρως γὰρ τοῖς κερτημένοις ἡμᾶς ἀμελεῖν ἂν εἴη προσῆκον („auf keinen Fall würde es sich für unsere Besitzer geziemen, sich nicht um uns zu kümmern“). Dazu noch Leg. X 906 A ξύμμαχοι δὲ ἡμῖν θεοὶ τε ἅμα καὶ δαίμονες, ἡμεῖς δὲ αὖ κτήματα θεῶν καὶ δαιμόνων. Hält man daneben, was im vorigen Kapitel aus den Zauberpapyri mitgeteilt wurde („ich habe dich in meiner Gewalt, denn ich weiß deinen Namen“ usw.), so empfindet man wohl einen Gegensatz, wie er größer kaum gedacht werden kann. Zweifellos bringt, was Plato hier sagt, ein lebendiges Anliegen echter Religion zum Ausdruck; der Mensch muß sich erst einmal klein fühlen gegenüber der göttlichen Größe; die Frage ist allerdings, ob das das letzte Wort der Religion ist. Wir werden auch noch Gott als κτῆμα des Menschen kennenlernen. Klafft hier eine unüberwindliche Kluft, oder gibt es eine Synthese? Doch zunächst sei das Bild vervollständigt.

Zahlreicher, wenn auch im einzelnen nicht so bedeutsam, bleiben doch die Stellen, die die Gottheit als im kosmischen Sinne habend hinstellen: z. B. Philo, Leg. all. III 33, Cherub. 65, 71, 118 u. ö., wo überall ausgesprochen ist: πάντα θεοῦ κτήματα. Eigenartig ist dabei die häufige Verlagerung in die Zeit vor der Schöpfung. In der Schöpfung tritt das, was Gott vordem „in sich hatte“, aus ihm heraus: Porphyrius bei Euseb praep. evang. III 9 (100 A), Hippolyt Refut. VI 29, 5, Plotin II 9, 5 (203); III 2, 4 (258). Gott hat immer schon alles gehabt; zu sagen, er wäre eines Tages vom Nichthaben zum Haben

fortgeschritten, wäre eine lächerliche Annahme: Origenes Princ. I 2, 10 (58).

Ein kurzer Blick noch in Plotins Gedanken: An die Stelle des Gottesbegriffes treten bei ihm neutrische Begriffe. So kommt die etwas langweiligere These heraus: II 9, 17 (217) = VI 7, 11 (703) τὸ πᾶν πάντα εἶχεν. IV 2, 2 (364) spricht er von einer τὰ πάντα συνέχουσα καὶ διοικοῦσα φύσις . . . ἥτις ὁμοῦ τε πάντα περιλαβοῦσα ἔχει. Allerdings ist sich Plotin nicht ganz darüber im klaren gewesen, ob vom höchsten Sein, das doch eigentlich ganz qualitätslos jenseits aller kategorialen Unterscheidungen stehen soll (Haben ist eine Kategorie!), eine derartige Aussage gemacht werden dürfe, und so nimmt er sie an anderer Stelle wieder zurück; V 2, 1 (494) „Das Eine ist dadurch vollkommen, daß es nichts sucht und weder hat noch bedarf“. Ebenso V 5, 13 (532), wo das Urgute auch gerade durch sein Nichthaben gut ist. Das heißt die Via negationis bis zur letzten Konsequenz gehen. Lieber macht Plotin die Aussage des Habens vom zweithöchsten Glied seines Weltbildes, dem Nus: I 8, 2 (72); V 1, 4 (485); 3, 5 (500); 9, 6 (560). Die Stellen fügen sich schön zusammen, denn in allen vieren wird ein räumliches Verständnis des Wortes energisch abgewiesen (οὐχ ὡς ἐν τόπῳ); nicht in der Sonderung und substanziellen Geschiedenheit besteht dies Haben (οὐ γὰρ ἄλλα, ὁ δὲ ἄλλος, οὐδὲ χωρὶς), sondern in der völligen Identität von Habendem und Gehabtem: ἔχει πάντα καὶ ἐστὶ πάντα καὶ σύνεστιν αὐτῷ συνῶν . . . - ἔχει οὖν ἐν αὐτῷ πάντα . . . καὶ ἔστι μόνον - ἀλλ' ὡς αὐτὸν ἔχων καὶ ἐν ὧν αὐτοῖς. Weiter läßt sich wohl das pantheistische Denken kaum treiben. Im mystischen Erleben kann übrigens der Mensch auch dazu kommen, mit dem All zur Einheit zu verschmelzen und solcherweise alles Seiende in sich zu haben (IV 4, 2 (398)). Doch das ist eine ganz spezielle Ausprägung des Gedankens.

Wir stellen diese kosmisch-pantheistischen Spekulationen nun zurück und halten uns an den Gedanken, daß Gott alles in Händen hat, über alles verfügen kann, daß alles sein Eigentum ist, daß er somit unermesslich reich ist, so reich, daß er unbegrenzt schenken und fortgeben kann. Neben Plotin IV 3, 10 (380) sei hierfür besonders auf zwei Stellen des Corp. herm. hingewiesen, die den Gedanken in schwungvoller Form zum Ausdruck bringen: II 16 ὁ γὰρ ἀγαθὸς ἅπαντὰ ἐστὶ διδούς καὶ μηδὲν λαμβάνων. ὁ οὖν θεὸς πάντα δίδωσι καὶ οὐδὲν λαμβάνει. Und vor allem V 10, wo der Verfasser nach Ausdrücken des Lobes und Preises sucht und ringt und dann die Worte findet: πάντα δὲ

ἐν σοί, πάντα ἀπό σοῦ (cf. Röm. 11, 35), πάντα δίδως καὶ οὐδὲν λαμβάνεις, πάντα γὰρ ἔχεις καὶ οὐδὲν ὃ οὐκ ἔχεις („denn du hast alles, und es ist nichts, was du nicht hättest“).

Dieser Gedanke aber, daß Gott der immer Gebende und nie Nehmende ist, weil er ohne alle Maßen hat, drückt sich aus in der Aussage, zu der es unzählige Belege gibt, Gott (bzw. das Eine, das Gute, das All) sei bedürfnislos (ἀνευδής, ἀνεπιδής), sich selbst genug (αὐτάρκης bzw. ἰκανός), auch ἄδεκτος und ähnlich. Ich gebe eine Reihe von Belegen, ohne sie im einzelnen wörtlich anzuführen: Aristot. Eth. Eud. VII 12, 1—2 (1244^b), Philo Cherubim 46, Confus. ling. 175, Mut. nom. 46, Virtut. 9, Spec. leg. II 38, 174. Weitere Stellen s. in Leisegang's Index S. 366 rechte Spalte.

Einige Stellen seien noch wörtlich angeführt, vor allem: Leg. all. I 44, wo verschiedene Beziehungen zu schon Ausgeführten anklingen: καὶ αὐτὸς (Gott) ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἰκανὸς αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ θεός, τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεῖ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἰς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὢν. Mut. nom. 27 τὸ γὰρ ὄν (bei Philo häufig diese neutrische Ausdrucksweise), ἧ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρὸς τι („gehört nicht zu den Dingen, die in einer Relation stehen“). αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἰκανόν. Quaest. in Gen. IV 8 (zu 18, 6) bezeichnet Gott als *hospes . . . nullius indigens, sed ditissimus magnopere*. Aus Josephus wäre zu nennen: Apion II 190 ὁ θεὸς ἔχει τὰ πάντα παντελῆς καὶ μακάριος αὐτὸς ἑαυτῷ καὶ πᾶσιν αὐτάρκης. Im Neuen Testament haben wir die Areopagrede (Act. 17, 25): ὁ θεὸς . . . οὐκ . . . προσδεόμενός τινος, αὐτὸς διδοὺς πᾶσι . . . τὰ πάντα. Wir hatten oben schon Oden Salomos 4, 9 „nicht weil du unser bedürftest, sondern wir bedürfen dein“. Stölten notiert dazu in seinen „gnostischen Parallelen zu den Oden Salomos“ ZNW 1912 (S. 29—58) eine Irenäusstelle, die ich etwas erweitert und mit berechtigter Stellenangabe gleichfalls mitteilen möchte: Haer. IV 14, 1 (Migne 1010). (Der Zusammenhang ist: Gott folgte keinem Bedürfen, als er den Menschen schuf) *est enim dives, perfectus et sine indigentia . . . in quantum enim Deus nullius indiget, in tantum homo indiget Dei communione*. Die Parallele ist ja verblüffend: Hier die *communio*, dort „du hast uns Gemeinschaft mit dir verliehen“.

Die Reihe setzt sich fort: Corp. herm. VI 1 (Begehren in Gott wäre ein niedriger Zug), Origenes in Joh. XIII 34 (219) zu 4,32, Plotin I 8, 2 (72); III 6, 6 (308); 8, 11 (352f.) (der Nus

bedarf des Guten, aber nicht umgekehrt; denn im Urguten darf es kein Bedürfen und kein Begehren geben). IV 3, 12 (381); V 2, 1 (494) s. ob.; 3, 16f. (514f.). Hier klingt die Skala an, an deren anderem Ende die Materie als die absolute Bedürftigkeit steht: Enn. VI 9, 6 (764).

Was ist nun der Ertrag dieser weitläufigen Übersicht? Was wir eingangs auf eine Formel gebracht fanden, was wir an verschiedenen Verbalwendungen beobachteten, scheint sich zu bewähren: Gott ist der schlechthin Habende; was von Gott gilt, kann nicht umgekehrt auch vom Menschen gelten. Also darf nicht gesagt werden, daß der Mensch Gott habe.

III. Aktiv und Passiv in enger Verbindung

Dem tritt nun aber eine andere Beobachtung gegenüber. Wir beobachten auch bei vielen Verben die genau gegenteilige Erscheinung zu der oben besprochenen, daß nämlich Aktiv und Passiv, Menschliches und Göttliches einander geradezu zu fordern scheinen, daß die Formeln nicht nur umgekehrt werden können, sondern geradezu in einem Satz in doppelter Form gebraucht werden.

Im Neuen Testament: I. Cor. 13, 12 („ich werde erkennen, wie ich erkannt bin“)¹. Paulus empfindet einen Unterschied, indem er das Erkennen des Menschen in die Eschatologie verlegt. Und dementsprechend verbessert er sich Gal. 4, 9 („jetzt, nachdem wir Gott erkannt haben, vielmehr von ihm erkannt sind“). Aber man sieht, wie sich die beiden Seiten irgendwie zu vereinigen trachten.

Dazu wäre zu vergleichen Oden Salomos 8, 12² Corp. herm. X 15 γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι. Es gehören ferner hierzu Philo Post. Cain. 13 ὁρέγεται τοῦ ὁρᾶν καὶ πρὸς αὐτοῦ ὁρᾶσθαι. Oden Salomos 3, 3 „ich wüßte ja nicht den Herrn zu lieben, wenn er mich nicht liebte“ (vgl. dazu Valentin, Homilie über die Freunde bei Clem. Alex. Strom. VI 6, 52 (767) ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν). Ein locus classicus für diese Denkform ist der Hymnus in den Acta Johannis 95 (Lipsius S. 197), der um seiner Deutlichkeit willen ganz hier stehen soll:

σωθῆναι θέλω καὶ σῶσαι θέλω. Ἄμην

λυθῆναι θέλω καὶ λῦσαι θέλω. Ἄμην

τροθῆναι θέλω καὶ τρώσαι θέλω. Ἄμην

¹ Hierzu M. Dibelius. Glaube und Mystik bei Paulus (Neue Jahrbücher 1931, 8) S. 636.

² Nicht 5, 12, wie Dibelius im Kommentar zu Phil. 3, 12 angibt.

γεννᾶσθαι θέλω καὶ γεννᾶν θέλω. Ἄμῃ
φαγεῖν θέλω καὶ βρωθῆναι θέλω. Ἄμῃ
ἀκούειν θέλω καὶ ἀκούεσθαι θέλω. Ἄμῃ
νοηθῆναι θέλω νοῦς ὦν ὅλος. Ἄμῃ
λούσασθαι θέλω καὶ λούειν θέλω. Ἄμῃ . . .

(Dann wird das Schema verlassen, um nur noch undeutlich durchzuschimmern.)

Schließlich wäre noch zu nennen Clem. Alex. Strom. VII 13, 82 (882) θεῖος ἄρα ὁ γνωστικός καὶ ἤδη ἅγιος θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος.

Gerade das inhaltlich etwas farblose ἔχει eignet sich besonders dazu, in doppelter Fassung gebraucht zu werden. In den eingangs der Arbeit mitgeteilten Ausführungen des Aristoteles kam das schon heraus (das Fieber hat den Menschen, der Mensch hat die Krankheit). So kennt das Griechische unzählige Ausdruckspaare nach dem Muster φόβον ἔχω = φόβος με ἔχει.

Es kann hier die Gegenüberstellung einiger Epigramme sehr verdeutlichend wirken¹. Ep. 35, 6 (ad Dipylon) C. I. A. 2, 3620 ψυχὴν δ' ἀθανάτων κοινὸς ἔχει ταμίης und Anthol. VII 570 ὡς δὲ φύσις μιν ἔλυσεν ἀπὸ χθονός, ἀθάνατοι μὲν αὐτὸν ἔχουσι θεοί, σῶμα δὲ σῆκος ὅδε steht gegenüber: Ep. 654, 5 (C. I. G. 6301. Rom) von der Seele: πρόσθεν μὲν θνητῆ, νῦν δὲ θεῶν μέτοχος. Damit stehen wir erstmalig vor der eschatologischen Anwendung des Begriffs „Gott haben“ (Kap. 6 ist auf die Stelle einzugehen). Ähnlich wie oben ein περιέχειν des Äthers usw. und andererseits Gottes nebeneinanderstanden, so stehen neben diesen theistischen Wendungen mit ἔχειν die entsprechenden räumlichen Phrasen: Einerseits Ep. 104, 6 (C. I. G. 938. ad Lycabettum) ψυχὴν δ' ἐκ μελέων οὐρανὸς εὐρύς ἔχει. Anthol. VII 61 (die Erde birgt den Leib Platos) ψυχὴ δ' ἀθάνατον τάξις ἔχει μακάρων. Andererseits: Anthol. VII 672 . . . ἔχει κλυτὸν οὐρανὸς ἦτορ. Ep. 324, 3f. (C. I. G. add. II. 2161 b. Fundort Thasos) ψυχὴ δ' ἀθανάτων βουλαῖς ἐπιδήμιός ἐστιν, ἄστροις καὶ ἱερὸν χῶρον ἔχει μακάρων. Ep. 225, 3 (C. I. G. 3026. Marathesii ap. Ephesum) ψυχὴ δ' αἰθέριον κατέχει πόλον . . . Anthol. VII 64, 6 νῦν δὲ θανῶν ἀστέρας οἶκον ἔχει. In all diesen Epigrammen kommt ein und derselbe Gedanke, eine und dieselbe Ewigkeitshoffnung zum Ausdruck, aber der Ausdruck wechselt: bald erscheint die Seele als habend, bald als gehabt. Dem himmlischen Haben entspricht ein „den Himmel haben“;

¹ Ep. = Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta ed. Kaibel. Berlin 1878. Nach Nr. und Zeile. Anthol. = Anthologia Graeca (bei Teubner), gleichfalls nach den Nrn. der Epigr.

dem göttlichen Haben aber konnte nur ein menschliches Anteilhaben gegenübergestellt werden; das ist sehr zu beachten.

IV. Zusammenschau der verschiedenen Linien

Wie aber verstehen wir dieses widerspruchsvolle Nebeneinander? Auf der einen Seite die Nichtumkehrbarkeit religiöser Formeln, auf der anderen Seite die bewußte Auswertung der Umkehrung! Auf der einen Seite das göttliche Haben, auf der anderen Seite das menschliche Haben! Bald ist Gott das absolute Subjekt, bald ist er Objekt. Auf entgegengesetzte Schulmeinungen läßt es sich offenbar nicht zurückführen; denn es sind z. T. dieselben Texte oder doch Richtungen, in denen wir Belege für die beiden Beobachtungen fanden.

Die Lösung liegt darin, daß die als Beispiele herangezogenen Verben auf ein ganz verschiedenes Verhältnis hindeuten. Es ist die eine Gruppe, die deutlich das Objekt dem Subjekt unterordnet, und eine andere Gruppe, die Subjekt und Objekt mehr einander auf gleicher Ebene begegnen läßt. „umfassen“, „umfassen“, „bedürfen“ — das bedeutet eine so starke Unterordnung, daß diese Verben auf das Verhältnis Mensch zu Gott unanwendbar sind. Nur eine ganz übersteigerte Mystik hat sich zu dem Gedanken verstiegen, daß Gott unser bedarf. Daß Gott alles sieht, selbst aber nicht gesehen wird, liegt auf einer anderen Ebene; Gottes Unsichtbarkeit ist eine einfache Erfahrungstatsache; überdies sucht ja das göttliche Schauen sein Gegenstück in der eschatologischen Gottesschau.

Auf der anderen Seite liegt in „Lieben“ und „Erkennen“ keinerlei Unterordnung. Daher hier das Bestreben, die Gegenseitigkeit herzustellen. Aber auch das „Insichtragen“ und das „Ergreifen“ gehen nicht auf eine Unterordnung, sondern sind Bilder für die Einswerdung, für die enge Gemeinschaft, ja Verschmelzung. Der Tatbestand ist m. E. richtig dargestellt von E. Rohde, aaO. II, S. 61 in bezug auf das gegenseitige Eingehen. Er deutet beides auf Einswerdung, wozu er einen schönen Plotinbeleg bietet.

„Haben“ kann nun sehr verschiedenen Klang haben. Als Ausdruck der Unterordnung des Objekts unter das Subjekt kann es nicht vom Menschen Gott gegenüber gesagt werden. Als Ausdruck inniger Gemeinschaft ist es nicht nur in beiden Richtungen anwendbar, sondern drängt geradezu auf die doppelte Verwendung. Man sehe sich von hier aus die besprochenen Stellen nochmals an, und man wird jede in der Folgerichtigkeit

ihres Ausdrucks verstehen; man muß sich nur in jedem Falle über den vorliegenden Wortsinn von ἔχειν im klaren sein.

V. Die doppelte Betrachtungsweise im Enthusiasmus.

Das mystische Haben ist ein „Insichhaben“, aber nicht im Sinne der Unterordnung, sondern im Sinne der innigsten Verschmelzung. Damit aber erweitert sich der Gesichtskreis. In der Ausdrucksweise des Enthusiasmus ist die zwiefache Verwendung der Bilder ein wesentlicher Zug, den wir notwendig in die Darstellung einbeziehen müssen. Was I. Joh. 2, 23 durch ἔχειν ausdrückt, lautet in dem ganz parallelen Satz aus demselben ersten Johannesbrief 4, 15 „Wer bekennt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott und er in Gott“. Hier haben wir nun eine solche Doppelformel. „Er in Gott und Gott in ihm“. Das soll uns noch etwas beschäftigen.

R. Reitzenstein sagt in seinem Buch über hellenistische Mysterienreligionen³ S. 73: „Ich stelle die auffällige Tatsache fest, daß die Vorstellungen „in Gott eingehen“ und „Gott oder den Geist oder den heiligen Geist in sich aufnehmen“ in der heidnischen Literatur, und zwar nicht in der mystischen allein, ebenso beliebig wechseln wie bei Paulus die Vorstellungen „in Christo sein“ und „Christum in sich tragen““ (weiteres S. 381 f.). Auch A. Schweitzer (Die Mystik des Apostels Paulus (1930, S. 123) beobachtet und bespricht das Nebeneinander von ἐν Χριστῷ und Χριστὸς ἐν ἡμῖν und bezeichnet es als „Problem sprachlicher Logik“. Ob er allerdings mit seiner Erklärung dieses Tatbestandes unter bewußter Ausschaltung hellenistischer Texte und Beziehungen durch den Gedanken eines gemeinsamen Teilhabens Christi und der Seinen an einer der Auferstehung fähigen Leiblichkeit recht hat, möchte ich sehr bezweifeln. Das Gesetz der Umkehrbarkeit religiöser, sonderlich mystischer Formeln wirkt sich in zu verschiedenen Formen aus, als daß es mit Schweitzer aus der Eschatologie erklärt werden könnte.

Wir stießen schon mehrmals, besonders als Parallelausdruck zu κατέχεσθαι auf den griechischen Ausdruck ἔνθεος mit den abgeleiteten Bildungen ἐνθουσιασμός, ἐνθουσιάζειν und ἐνθουσιᾶν. Die Verben sind beide klassisch; vielleicht ist die Form ἐνθουσιᾶν durch die Dichter aufgebracht worden. Das Wort hat auch im Dionysosdienst seinen Ursprung, wird aber genau wie κατέχεσθαι auf verschiedene Götter angewandt und in ähnlicher Weise wie jenes bildlich gebraucht, und zwar auch schon bei Plato. Eine besondere Rolle spielt es im Orakelwesen (beachte die Verbin-

dung mit προλέγειν bei Aristot. Eth. Eud. II 8, 22 (1225^a). Äschylos gebraucht es im Blick auf Zeus (Eumen. 17) wie Ares (Sieben gegen Theben 497). Euripides Hipp. 141 ff. nennt mehrere Gottheiten zur Auswahl. Eine interessante Zusammenstellung von Termini bietet Plato Menon 99 D: θεῖος, ἐνθουσιάζειν, ἐπίπνους, κατεχόμενος stehen hier zusammen.

Philo hat das Wort sehr häufig, und zwar gern in Verbindung mit anderen enthusiastischen Termini wie κατέχεσθαι: Deus immut. 138, θεοφορεῖσθαι: Rer. div. her. 258, Congr. erud. 132, auch Fug. Inv. 90. Er setzt Vit. Mos. I 288 ἐνθους γενόμενος für καὶ ἐγένετο πνεῦμα θεοῦ ἐν αὐτῷ (LXX Num. 24, 2). Auch bei Plotin und Origenes ist es geläufig. Besonders hervorheben möchte ich den Gebrauch bei Josephus, der es auf den atl.lichen Prophetismus anwendet: Arch. VI 56, 76; VIII 346; IX 35; Bell. IV 33.

Wie ist das Wort zu verstehen? Heißt ἐνθεός ἐστι soviel wie „er ist in Gott“ (so Rohde II 19f.) oder „Gott ist in ihm“? Die Antwort muß lauten: beides!¹ Die übliche Erklärung sagt „Gott im Menschen“, und in der Tat scheint die Vorstellung des Eingehens der Gottheit in den Menschen die geläufigere zu sein: es ist aber wichtig, festzustellen, daß gerade auch in mystischen Texten die andere daneben steht: Der Mensch ist in die Gottheit hinein entrückt. Das gehört logisch zusammen mit Aussagen wie „er ist außer sich“, „nicht bei sich“ usw. Vgl. z. B. Josephus Arch. IV 118²; Philo Rer. div. her. 264f. ἐν ἑαυτοῖς ὄντες οὐ κατεχόμεθα (der Gegensatz ist ἔκστασις). Im nächsten Satz liegt es etwas anders (265); da macht der Nus dem göttlichen Pneuma Platz und kehrt nach dessen Scheiden in uns zurück. Dazu muß man Plato Symp. 215 B = Ion 534 B vergleichen: ἐνθεός = ἔκφρων. ὁ νοῦς οὐκέτι ἐν αὐτῷ ἐνεστιν (vgl. Leg. 719 C οὐκ ἔμφρων). Da macht also der Geist dem Gotte Platz. Dagegen ist es wieder die Entrückung, nicht das Platzmachen, wenn bei Philol. c. 70 die Seele aufgefordert wird, ihre Behausung zu verlassen: ἐνθουσιώσης γὰρ καὶ οὐκέτ' οὔσης ἐν ἑαυτῇ διανοίας.

Für das Vorkommen der Formel „In Gott sein“ als Hintergrund des ἐνθεός-Begriffes einige Belege: Plato Pol. II 382 D ποιητῆς ψευδῆς ἐν θεῷ οὐκ ἐνι. Hier haben wir wieder die dichterische Ekstase! Bemerkenswert ist das Nebeneinander der beiden

¹ Will man begrifflich scharf trennen, so kann man in ἔκστασις (aus sich heraustreten, außer sich sein) und ἐνθουσιασμός Komplementärbegriffe sehen.

² Lies für νενικημένος: κενικημένος.

Lesarten τὸ ἐν θεῷ und τὸ ἐνθεον πλῆθος bei Ignatius Trall. 8, 2. Corp. herm. XI 18 denkt nicht an den einzelnen, sondern denkt panentheistisch. Mehr sagt Plotin IV 3, 24 (390), wo ἐνθεος von den reinen Seelen gebraucht ist.

*Ενθεος ist offenbar eine Parallelbildung zu ἐννους (z. B. Corp. herm. I 21f.). Auch dahinter steht nicht nur ein „der Nus im Menschen“, sondern auch ein „Im Nus sein“ (Corp. herm. XIII 3). Plotin VI 7, 22 (715) ist besonders lehrreich: (die Seele sehnt sich über den Nus hinaus) ἐὰν δὲ μένη ἐν νῷ, καλὰ μὲν καὶ σεμνὰ θεᾶται, οὐπω μὴν ὁ ζητεῖ πάντα ἔχει („hat aber noch nicht ganz, was sie sucht“). Hinter diesem Satz steht unausgesprochen der Gedanke, daß „im Nus sein“ gleichbedeutend ist mit „den Nus haben“; man könnte den Satz so umformen: wenn sie nur den Nus hat . . .

Man sollte zu νοῦν ἔχειν eher ein νοῦς ἐν ἡμῖν erwarten. Wer eine Seele (in sich!) hat, ist ἔμψυχος, wer Furcht hat (doch daneben steht φόβος με ἔχει bzw. λαμβάνει) ist ἔμφοβος, wer ein Zittern in sich fühlt, ist ἐντρομος, wer Recht hat (daneben sagen wir auch „im Recht ist“), ist ἔννομος, wer Ehre hat, heißt ἐντιμος oder ἔνδοξος. Andererseits ist, wer im Gesetz lebt, ἔννομος. Alle diese Worte sind dem NT.lichen Wortschatz entnommen. Im Vorbeigehen mag auch darauf hingewiesen werden, daß zu den meisten dieser Ausdrücke als Gegenstück eine Bildung mit &-privativum existiert. Es ergibt sich daraus ein interessanter Hinweis: Wer Gott hat, ist ἐνθεος, wer keinen Gott hat, ἄθεος. Wir brauchen das für später.

Wie in der Sprache der Mystik bzw. in einer die Mystik nachahmenden Sprache die entgegengesetzten Raumbilder miteinander wechseln, ja einander geradezu fordern, das läßt sich im NT, und zwar nicht nur bei Johannes, sehr schön zeigen: Gott im Menschen: I. Cor. 14, 25; I. Joh. 4, 12 — Der Mensch in Gott: Act. 17, 28; I. Joh. 2, 24 (zugleich von Christus). — Beides zur Reziprozitätsformel verbunden: Joh. 6, 56; 14, 20; I. Joh. 4, 13. 15. 16. Dem entspricht das Verhältnis von Gott Vater und Sohn: Joh. 10, 38; 14, 10f.; 17, 10, Christus und Christ: noch Joh. 15, 4f.; I. Joh. 3, 24. Die beiden Verhältnisse werden als analog hingestellt: Joh. 14, 20, aber auch 15, 10; 17, 21. 23. Ferner ist besonders an das Begriffspaar „im Geist“ und „der Geist in uns“ zu erinnern. Die Beispiele sind zahlreich. Beide Bilder sind verbunden Röm. 8, 9: „Ihr seid nicht im Fleisch, sondern im Geist, wenn der Geist Gottes in euch wohnt“. Marc. 1, 23 ist von einem Manne ἐν πνεύματι ἀκαθάρτω die

Rede¹; Jesus läßt den Geist aus ihm ausfahren; also war doch der Geist in ihm, nicht er in dem Geist. 'Ev sagt hier nicht viel mehr als σύν. (Vgl. zu dieser Erscheinung den Aufsatz von Moering *ἐγενόμην ἐν πνεύματι* in *Theol. Stud. Krit.* 1919 S. 148 ff.)

Das gleiche Nebeneinander begegnet beim Begriff der Wahrheit: einerseits I. Joh. 1, 8; 2, 4, andererseits II. Joh. 2, beides verbunden Joh. 8, 44 (vgl. Origenes in Joh. XX 28); und beim Begriff des Lichtes: I. Joh. 2, 10 und Matth. 6, 23, in gewisser Weise wieder die Synthese bringend Joh. 11, 10: „wer in der Finsternis wandelt, in dem ist das Licht nicht“.

Zum Vergleich noch ein kurzer Hinweis auf andere Ausdrücke, wo auch die beiden Raumbilder durcheinandergehen: Wie wir bei Clem. Alex. Aktiv und Passiv von *θεοφορεῖν* verbunden fanden, so steht neben *θεοφόρος* (s. S. 135 f.) das passive *θεοφόρητος*, Gottesträger und gottgetragen. Beides dicht beieinander Äschylos Fr. 1140 u. 1150, Philo an den verschiedenen zu *κατέχεσθαι* und *ἔνθεος* mitgeteilten Stellen, ferner *Spec. leg.* I 65, *Vit. Mos.* II 246. *Θεοφορεῖσθαι* ebd. I 210, 283, II 69, 250, 264, 273 u. ö. *Justin Apol.* I 33 (75 D), 35 (76 A). Origenes *Cels.* VII 51 (731) u. ö., das Aktiv sagt er von Gott bzw. dem Logos aus: ebd. IV 95 (573), VIII 54 (782), wo man vielleicht *θεοφορεῖ* übersetzen muß „er macht zum Gottesträger“.

Eindeutig ist *θεόληπτος* = von Gott ergriffen: *Aristot. Eth. Eud.* A 1, 5 (1214^a), *Philo Aetern. mund.* 76, *Orac. Sibyll.* IX (XI) 320, *Corp. herm.* X 14, nebst den Ableitungen *θεοληψία* (*Plutarch* 56 E, 763 A, 855 B), *θεοληπτεισθαι* (*Philo Cherubim* 27) und *θεοληπτική* bei *Sextus Empiricus*. Es kommt unzweideutig von *ὑπὸ θεοῦ λαμβάνεσθαι* her, wie durch die Analogie *δαιμονιόληπτος* sichergestellt wird, das *Justin Apol.* I 18 (65 A) deutlich von *λαμβάνεσθαι* ableitet². Zu *θεὸν λαμβάνειν* müßte die entsprechende Adjektivbildung *θεολήπτωρ* oder ähnlich lauten. Das Verbum *λαμβάνειν* kann an sich auf beide Weisen angewandt werden. Man empfängt (*λαμβάνει*) den Geist (s. S. 20), und der (böse) Geist ergreift (*λαμβάνει*) den Menschen (*Luc.* 9, 39). Paulus trachtet, Christus zu ergreifen, wie er von ihm ergriffen ist (*Phil.* 3, 12). Bei Gott gibt es allerdings anscheinend nicht beides (s. S. 124). Ein Gott ergreift den Menschen: *Herodot hist.* IV 79: Ein Grieche umschreibt den von

¹ Vgl. auch 7. 25 wo P 45 diese Formel für *εἶχεν πν. ἀκαθ.* einsetzt (ob S. 18).

² Vgl. II 6 (p. 455) und *Pollux Onomasticon*: *θεόληπτος, φοιβόληπτος, μουσόληπτος, ἐκ Πανὸς κάτοχος ἢ κατεχόμενος.*

den Skythen verachteten griechischen Enthusiasmus mit dem Ausdruck ὅτι βακχεύομεν καὶ ἡμέας ὁ θεὸς λαμβάνει. Er verweist ihnen ihre Verachtung, indem er sie darauf aufmerksam macht, daß ihr eigener König diesem griechischen Erlebnis zum Opfer gefallen sei: νῦν οὗτος ὁ δαίμων (gemeint ist doch wohl Bakchos) καὶ τὸν ὑμέτερον βασιλέα λελάβηκε καὶ βακχεύει τε καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ μαινεται (δαίμων und θεός werden also ganz *promiscue* gebraucht, der bestimmte Artikel bei θεός ist nicht monotheistisch mißzuverstehen, sondern besagt nur „der Gott, von dem gerade die Rede ist“). Zum Beweis führt er sie dann zum König, der tatsächlich im Zustand bakchischen Rausches angetroffen wird.

Und schließlich sei noch ein solches Wortpaar wenigstens genannt, wo auch Aktiv und Passiv zugrunde liegen, nämlich θεοδέγμων (S. 131) und θεόδεκτος. Abgeschlossen aber mag der ganze Zusammenhang werden durch einige Reime aus Angelus Silesius' Cherubinischem Wandersmann. Die kurzen Sätze, zu denen man rasch Dutzende weitere aus der Mystik aller Zeiten und Völker stellen könnte, zeigen noch einmal schön die Tendenz der mystischen Denkweise, das von Gott Gesagte durch einfache Umkehrung auf den Menschen umzumünzen und umgekehrt:

- I 6 Soll ich mein letztes End und ersten Anfang finden,
So muß ich mich in Gott und Gott in mir ergründen.
- 13 Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse,
Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse.
- 224 Gott ist mir Gott und Mensch; ich bin ihm Mensch und Gott,
Ich lösche seinen Durst, und er hilft mir aus Not.

Kap. 4. Metaphysisches Haben

Wir wenden uns nun ganz der eigentlich philosophischen Linie¹ zu, nachdem wir schon im Vorigen verschiedentlich das Eingehen der populären Anschauungen in die Philosophie beobachtet haben. Hier haben wir es nun nicht mehr mit Göttern und Dämonen zu tun, sondern mit ganz anderen Größen.

Der Weg der griechischen Philosophie führt vom Zweifel an der polytheistischen Volksreligion über die radikale Skepsis zu

¹ Literatur: Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie (1872). Aall, Der Logos, Geschichte seiner Entwicklung usw. I. (1896), II. (1899). Siegfried, Philo als Ausleger des AT. (1875). Cohn, Zur Lehre vom Logos bei Philo. Festschrift Cohen, S. 303 ff. E. Rocholl, Plotin und das Christentum, Dissertation (Krefeld 1898). C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum. Texte und Unters. N. F. V, 4 (1901).

einem philosophischen Monotheismus oder, wie man vielleicht vorsichtiger sagt, Monismus. Sowohl das Eine in der Seinsphilosophie der Eleaten wie der Nus des Anaxagoras und der heraklitische Logos bieten einen Ansatzpunkt für eine monistische Religionsphilosophie. Dabei ist sowohl die Ineinssetzung all der verschiedenen von den Lehrern herausgestellten höchsten Prinzipien wie ihre Unterscheidung und Eingliederung in ein kompliziertes System versucht worden, und an verschiedenen Stellen tritt in diesen Prozeß der religiöse Begriff θεός ein¹. Es kann daher wohl ein Licht auf das τὸν θεὸν ἔχειν werfen, wenn uns in der Sprache der griechischen Philosophen Wendungen wie „den Nus haben“, „den Logos haben“, „das Sein haben“ begegnen. Wir müssen dabei freilich eins beachten: νοῦς kann der Einzel- und der Allgeist sein; wir heutigen unterscheiden das am einfachsten durch Groß- und Kleinschreibung. (τὸν) νοῦν ἔχειν kann einfach heißen „im Besitz des gesunden Menschenverstandes sein“, und mit (τὸν) λόγον ἔχειν ist es dasselbe. Das Vorkommen oder Fehlen des Artikels ist kein absolut sicheres Kennzeichen dafür, ob der umfassendere Gedanke vorliegt. Übrigens ist auch der Nus bzw. Logos des einzelnen Menschen ein Hinweis auf einen Weltgeist, eine Urvernunft, eine Idee des vernünftigen Denkens, an der eben nur der Mensch, nicht aber das Tier teilhat.

Hier tut sich ein Problem für uns auf, das gerade für unser Thema sehr bedeutsam ist: während die oben behandelten Götter und Dämonen allemal in großer Zahl zur Verfügung standen, ist ja nun hier das Problem zu meistern, wie der eine Geist in die vielen Menschen hineinkommt; die gleiche Frage muß entstehen, wo nur noch von einer Gottheit gesprochen wird. Was nun die Objekte selbst anlangt, so soll eine Trennung in der Darstellung versucht werden. Wir beginnen mit dem Logos².

¹ Nach Aristot. *Metaph. A*, 5 (986^b, 24) z. B. hat Xenophanes „das Eine“ mit Gott gleichgesetzt. Philo gebraucht das Wort θεός besonders für den Logos, Plotin gebraucht es zwar für gewöhnlich polytheistisch, gelegentlich aber auch für sein höchstes Prinzip.

² Wir könnten auch die ganz schlichte Feststellung, daß der Mensch eine Seele hat, mit in unsere Betrachtung hereinziehen; die Aussage ist ja nicht selbstverständlich, denn sie rechnet mit einer besonderen Seelensubstanz, die der Mensch „haben“ kann. „Haben“ bringt dann eine ganz innige Verschmelzung bei substanzieller Geschiedenheit zum Ausdruck. Doch führt uns das Haben der Seele nicht weiter, denn die Seele ist wohl Ort des Göttlichen, nicht Gottheit selbst, ihr Besitz unterscheidet den Menschen nicht von anderen Lebewesen. Vgl. R. Reitzenstein, *Hell. Myst.*³, 71.

I. Λόγος.

Der Logos tritt zuerst auf bei Heraklit. Und zwar ist bei ihm schon der eine gemeinsame Logos da: fr. 2¹ τοῦ λόγου δ' ἔοντος ξυνοῦ ζῶουσι οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίην ἔχοντες φρόνησιν („obwohl doch der Logos gemeinsam ist, leben die meisten, als hätten sie für sich allein Verstand“). Die Formulierung seiner Lehre durch Sextus math. giebt allerdings seinen Gedanken in die Ausdrucksweise einer späteren Zeit um². Die Sätze lauten: VII 127 τὸν λόγον οὐ τὸν οἰονδήποτε, ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ θεῖον. Und VII 131 τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον καὶ οὐ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοί. Das Stichwort μετοχή ist einem allgemeinen und gemeinsamen Logos gegenüber durchaus folgerichtig; von ihm kann man natürlich nur einen „Teil“ haben.

Bei Plato steht eigentlich nicht der Logos, sondern der Nus im Mittelpunkt, doch hat er auch den Logos, den er sehr intellektuell versteht. Tim. 71 D „teilhaben an Logos und φρόνησις“ und Phileb. 54 B, Pol. III 411 D das Gebot, nach der Teilhaftigkeit am Logos zu streben, zeigen beide wieder das charakteristische μετέχειν bzw. συμμετέχειν. Bisweilen findet sich die Verbindung mit ὀρθός in der Bedeutung „es hat Sinn“, „es ist sinnvoll“, Krit. 109 B ἔχει ὀρθὸν λόγον.

Für Aristoteles steht zwar alles in einer Beziehung zum Logos, doch ein Haben des Logos (Gegensatz ἄλογος sein: Eth. Eud. B I, 15. 20 (1219/20) IV, 1 (1221^b) II, 4 (1247^a)) ist Vorrecht der Menschenseele³, genauer ihres edleren Teils; der alogische ist der ὄρεξις unterworfen, die die Wesen außer dem Menschen allein regiert. In die gleiche Richtung weist: Magn. moral. A 1 (1182^a, 24) Πλάτων διείλετο τὴν ψυχὴν εἰς τε τὸ λόγον ἔχον καὶ εἰς τὸ ἄλογον ὀρθῶς. Ebenso 5 (1185^b, 3) ἔστιν δ' ἡ ψυχὴ, ὡς φαμέν, εἰς δύο μέρη διηρημένη, εἰς τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον. Dann werden die Tugenden beider Teile aufgezählt und der alogische τῷ λόγον ἔχοντι μορῶν gegenüber in die Dienerrolle verwiesen. Und dieselbe Scheidung ließe sich

¹ Zu dieser Stelle s. Kleinknecht in Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT IV, 80 (Λόγος).

² Hier gilt das von Aall S. 41 über solche späteren Referate grundsätzlich Gesagte.

³ Anima B 3 (414^b) in allem waltet ein κοινὸς λόγος, aber nicht in allem ein ἴδιος λόγος. Dem κοινὸς würde μετέχειν, dem ἴδιος würde ἔχειν als Verbum entsprechen (vgl. Eth. Nik. 13—1102^b, 12). Politica H 12, 7 (1332^b) τὰ μὲν οὖν ἄλλα πῶν ζῴων μάλιστα μὲν τῇ φύσει ζῆ, μικρὰ δ' ἔνια καὶ τοῖς ἔθεσιν, ἀνθρώπος δὲ καὶ λόγῳ μόνον (= als einziges Lebewesen, ζῴων) γὰρ ἔχει λόγον.

auch sonst nachweisen. Nach diesen Andeutungen haben wir es mit einem stark ethisch verstandenen Logosbegriff zu tun, der Logos bedeutet die Fähigkeit zu autonomer sittlicher Entscheidung. Der durchgehende Gegensatz aber von λόγον ἔχων und ἄλογος ist uns wieder ein Hinweis darauf, daß wohl auch θεὸν ἔχειν und ἄθεος ein Gegensatzpaar sein werden.

Die Stoa ist ja für die Logoslehre eigentlich hauptsächlich zuständig. Es bildet sich hier die Mehrdeutigkeit des Wortes heraus: die alles durchwaltende Kraft, die als λόγος σπερματικός sich allem einzelnen mitteilt¹, daneben die Weltvernunft, die sich in dem λόγος des einzelnen Menschen als λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός manifestiert. Der von Heraklit oben mitgeteilte Satz ist eigentlich schon ganz stoisch gedacht: daß hinter den λόγοι ein κοινὸς λόγος stehe, an dem die Menschen teilhaben, ist stoische These (Heinze S. 145), deswegen auch bei den Stoikern wieder das μετέχειν. Auch hier unterscheidet der Logosbesitz Mensch und Tier: Kleanthes bei Plutarch 967 E οὐ μετέχειν λόγου τὰ ζῷα. Seneca ep. 76, 9 Die *ratio* (doch wohl = λόγος) ist das dem Menschen eigentümliche (*proprium*) Gut. Dieser Besitz, der von der niederen organischen Welt trennt, verbindet mit den Göttern: Arius Didymus Epitome bei Euseb praep. evang. XV 15 (817 D): Zwischen Göttern und Menschen besteht κοινωνία (διὰ τὸ λόγου μετέχειν). Epiktet I 3, 3 τὸ σῶμα μὲν κοινὸν πρὸς τὰ ζῷα, ὁ λόγος δὲ καὶ ἡ γνῶμη κοινὸν πρὸς τοὺς θεοὺς. Vgl. auch Marc Aurel VII 53.

Die historischen Linien verwirren sich etwas, wenn bei dem Stoiker Epiktet, der eben mehr als Stoiker ist, der Besitz des Nus eine Rolle spielt (s. u.), während der Platoniker Philo, der allerdings indirekt stoisch beeinflußt ist, hauptsächlich mit dem Logos arbeitet. Doch bahnt sich bei ihm schon an, was im Alexandrinismus dann bleibend ist, daß versucht wird, beide Begriffe nebeneinander im System unterzubringen.

Philos Logosbegriff zeigt die ganze mögliche Spannweite. Es gibt λόγοι in den Einzelwesen, es gibt λόγοι als Naturkräfte, die den ἄγγελοι gleichgesetzt werden, es gibt den einen λόγος. Ausdrücke für das Eingehen des einen göttlichen λόγος in den Menschen und für die Verwandtschaft desselben mit Gott im Logos findet man in Leisegangs Index Art. λόγος III, 7 (S. 501 rechts). λόγον ἔχειν heißt bei Philo am häufigsten „Sinn haben“ oder „logisches Verhältnis haben“, es kann aber mehr

¹ Daß auch vom λόγος σπερματικός das Haben ausgesagt werden kann, zeigt Origenes Cels. IV 48, 540.

sein und auf den λόγος im Menschen¹, ja auf den einen λόγος sich beziehen. Hier kommen vor allem — denn Spec. leg. I 260 „nicht für Vernunftlose ist das Gesetz, sondern für die, die νοῦς und λόγος haben“ besagt nicht viel — die Stellen in Betracht, wo vom ὀρθὸς λόγος gesprochen wird: ebd. II 31 (die den ὀρθὸς λόγος entbehrende Seele) ἰατρὸν ἀμαρτημάτων οὐκ ἔχουσα οὔτε . . . οὔθ' ὡς πατέρα γεννητὴν τὸν κατὰ σοφίαν λόγον, ähnlich Leg. all. II 63, hier mit der Formel λόγου μὴ μετασχοῦσα. Auch das „Gebrauchen“ setzt ein Haben voraus: Deus immut. 129 ἔχουσα γὰρ ἡ ψυχὴ τὸν ὑγιαίνοντα καὶ ζωτικὸν καὶ ὀρθὸν ἐν ἑαυτῇ λόγον τῷ μὲν οὐ χρῆται ὡς κυβερνήτῃ usw., Plant. 60 ἡγεμόνι χρῆσθαι ὀρθῷ λόγῳ, Ebriet. 68 συμμάχῳ χρώμενοι ὀρθῷ λόγῳ, und schließlich noch Migr. Abr. 171 λόγῳ θεῖῳ ὀδηγῶ χρῆσθαι². Da gerade Philo den Logos häufig als θεός bezeichnet (z. B. Somn. I 227 ff. u. ö.), ist dieses Logos-haben und Logos-gebrauchen für uns sehr bedeutsam.

Auch bei Justin, der gleichfalls Platoniker ist, aber auch von Philo beeinflusst (so Siegfried aaO. S. 334 ff.), steht zunächst der Logos im Vordergrund. Er greift den Begriff auf, um sich damit das Verhältnis von Gott, Christus und Mensch zu verdeutlichen. Gott ist für ihn wie für Philo der transzendente, an den man nicht unmittelbar herankann; er setzt aber seinen Logos aus sich heraus und gibt dem Menschen vor anderen Lebewesen den Vorzug, an diesem Logos teilhaben zu dürfen. So schreckt er offensichtlich Apol. 53 (88 C) vor der Konsequenz, dem ἔρημος θεοῦ ein θεὸν ἔχειν gegenüberzustellen, zurück und bezeichnet vielmehr Juden und Samaritaner als ἔχοντες τὸν παρὰ τοῦ θεοῦ λόγον. Der Logos ist aber für ihn nie nur philosophischer Begriff, sondern immer zugleich Bezeichnung des Erlösers Christus. Das ist nt.liches Erbe. Wir hören noch einen Satz, in dem er das heraklitisch-stoische λόγου μετέχειν auf Christus anwendet; die Worte „mit“ (μετὰ) und „ohne“ (ἄνευ) deuten auf das gleiche Verhältnis hin: Apol. 46 (83 C) „Wir sagten schon, daß Christus der Logos ist, an dem das gesamte Menschengeschlecht teilhatte (μετέσχευ), und die mit dem Logos gelebt haben, sind Christen, auch wenn sie für gottlos gehalten werden, wie bei den Griechen Sokrates und Heraklit, . . . bei den Nichtgriechen Abraham . . . (D) und so waren auch in der Vergangenheit die ohne den Logos Lebenden unfrohm und Christusfeinde und Mörder derer, die mit dem Logos lebten“.

¹ Cherub. 116 ὁ λόγος κτῆμα ἐμόν

² Vgl. auch das pluralische χρῆσθαι τοῖς λόγοις (= ἄγγελοις) συνοδοιπόροις ibid. 173 und das παρακλήτῳ χρῆσθαι . . . υἱῷ vit. Mos. II 134.

Auf der stoischen Linie liegt auch Athenag. suppl. 25 τῆ φύσει ἓνα καὶ κοινὸν ἔχουσα λόγον. Auch hier ist der Logos einer und κοινός.

Während in der Folgezeit im alexandrinischen Heidentum der Logos stark zurücktritt (in der Hermetik wird er dem Nus untergeordnet, bei Plotin¹ fast ganz aus dem System gestrichen), sitzt er im christlichen Denken ein für allemal darin. Auf der biblischen Grundlage des Johannesprologs gründet sich eine feste Tradition, die ein für allemal das Wort λόγος zur Bezeichnung des Christus erhebt. Wieweit dabei der Einfluß Philos geht, kann hier außer Betracht bleiben; man wird ihn nicht unterschätzen dürfen; man sehe nur, wie ausgiebig Clemens ihn zitiert und ausschreibt. Sehr ernsthaft wird man fragen müssen, wenn die Alexandriner Christus als Logos bezeichnen, was dann eigentlich stärker darin wirkt, Glaube oder Philosophie. Auch zum Verständnis der christologischen oder trinitarischen Streitigkeiten der folgenden Jahrhunderte kommt man ja erst dann, wenn man die Möglichkeit sieht, daß diese rechtgläubigen Streiter oft nicht von lebendiger Begegnung mit dem Christus des Neuen Testaments her zu ihren Aussagen kamen, sondern von einer Philosophie, die auch ihre theologischen Gedanken bestimmte. Bei Origenes ist das ja ganz deutlich. Die Aussagen über „Christus haben“ stellen wir einstweilen zurück und achten nur auf das λόγον ἔχειν.

Wenn wir bei Clemens Strom. V 1 (6, 3) lesen: („der uns am Sein und Leben Anteil gab“) μεταδέδωκεν καὶ τοῦ λόγου, so weist das Anteilgeben (μεταδιδόναι) auf das Anteilhaben. Sehr schwungvoll sind die Worte in dem Traktat „Daß der Christ allein reich ist“ in Paed. III 6 (36): Hier wird der Logos als der höchste und schönste Besitz des Christen beschrieben, der von Gott stammend den Menschen glücklich macht: πλοῦτος γὰρ ἀληθινὸς ἢ δικαιοσύνη καὶ ὁ παντὸς θησαυροῦ πολυτιμότερος λόγος. . . ὑπὸ τοῦ θεοῦ δωρούμενος, πλοῦτος ἀναφαίρετος. . . , κτῆμα τῷ κεκτημένῳ ἄριστον, μακάριον τῇ ἀληθείᾳ παρεχόμενον τὸν ἄνθρωπον. Wie dann das Folgende zeigt, spricht Clemens hier als Philosoph. Der Logos ist hier nur die Fähigkeit, zu erfassen, was uns zu erlangen bestimmt ist, und darauf sein Streben zu richten. Das ist ganz die Lebensweisheit des Epiktet. Auch Epiktet beschreibt übrigens (ap. Stob. III 1, 135) den Logos als πλοῦτος. Ähnlich ist dann Paed. III, 7 (39. 4): ἀνευδεῆς

¹ S. S. 52, 1.

γὰρ ὁ τὸν παντοκράτορα θεὸν λόγον ἔχων („wer den allmächtigen göttlichen Logos hat“) καὶ οὐδενὸς ὧν χρῆζει ἀπορεῖ ποτε κτῆσις γὰρ ὁ λόγος ἀνευδής καὶ εὐπορίας ἀπάσης αἴτιος. Die Formel θεὸς λόγος an dieser Stelle geht über Joh. 1, 1 auf Philo zurück (s. ob.). Philonisch könnte der Satz auch sonst sein.

Wenden wir uns Origenes zu, so ergibt sich das gleiche Bild. Er spricht gern vom Teilhaben (μετέχειν) am Logos, besonders im Johanneskommentar. Wie in der griechischen Philosophie ist der Logos als das Gegenstück zur Materie verstanden: XIX 22, 147 (zu 8, 23). Wie in der Stoa und wie bei Philo gibt es λόγοι in der Mehrzahl, λόγοι σπερματικοί, den zwiefach sich äuffernden λόγος in den einzelnen vernünftigen Wesen und den einen λόγος. Der Logos des einzelnen verhält sich — wie Origenes im Anschluß an Joh. 1, 1 ausführt — zu dem einen Logos wie der göttliche Logos (Christus) —, und wir dürfen sogleich hinzufügen wie die weiteren des Namens „Götter“ gewürdigten Wesen (s. u. S. 75 f.) — zum einen Gott, d. h. er hat an dem einen Logos teil, wie jene Wesen an Gott: II 3, 20 ὁ γὰρ ἐν ἐκάστῳ λόγος τῶν λογικῶν τοῦτου τὸν λόγον ἔχει πρὸς τὸν ἐν ἀρχῇ λόγον πρὸς τὸν θεὸν ὄντα λόγον θεόν, ὃν ὁ θεὸς λόγος πρὸς τὸν θεόν. Das πρὸς stammt natürlich aus Joh. 1, 1, ist aber hier als Ausdruck der Relation (πρὸς τι = Relation) verstanden. Ganz ebenso ist II 24, 156 ausgesprochen, daß unser Logos am „ersten Logos“ teilhat. μετέχειν λόγου z. B. auch Hom. in Psalm. 3 (181) und Cohort. Mart. II 2, 12 μετοχή τοῦ λόγου (auf Christus gehend). Das Zusammenfließen der philosophischen und der christlichen Linie zeigt eine Stelle aus den Jeremiahomilien (IX S. 177):

τί γὰρ μοι ὄφελος, εἰ ἐπιεδέδημηκεν ὁ λόγος τῷ κόσμῳ (Logos spermatikos!), ἐγὼ δὲ αὐτὸν οὐκ ἔχω; ἐκ δὲ τοῦ ἐναντίου· εἰ καὶ μηδέπω ὄλω τῷ κόσμῳ ἐπιεδέδημηκεν, δὸς δέ με γεγονέναι κατὰ τοὺς προφήτας, ἐγὼ ἔχω τὸν λόγον „gewähre mir zu sein wie die Propheten; ich möchte den Logos haben“.

II. Νοῦς.

Als Ausgangspunkt der Logoslehre nannten wir Heraklit. Er kennt natürlich auch den Begriff νοῦς schon. Auch die Formel νοῦν ἔχειν finden wir bei ihm schon: fr. 40 πολυμαθὴ νόον ἔχειν οὐ διδάσκει (vgl. Demokrit fr. 64 πολλοὶ πολυμαθεῖς νοῦν οὐκ ἔχουσιν, vgl. auch fr. 52). Νοῦς wird von ἐπιστήμη unterschieden, doch läßt sich für beide Männer nicht sagen, worin sie das Kennzeichnende des νοῦς gesehen haben. Sie sind mit Anaxagoras

darin einig, daß ihn nicht alle Menschen haben (ὑπάρχει, Aristoteles *Anima* A 2 (404^b, 1) = Diels fr. A 100), vgl. Demokrit fr. 82b μακάριος ὃς οὐσίαν καὶ νοῦν ἔχει. Erst Anaxagoras gibt dem Nus zentrale Bedeutung. Doch steht sein Nus als Philosophengottheit zunächst in weiter, weiter Ferne. Er waltet wohl in den beseelten Wesen (Heinze S. 62), wird aber nicht von ihnen gehabt¹. Der Gebrauch des Wortes „haben“ setzt sich durch von der Nähe zur Ferne, nicht umgekehrt. Erst wenn er sich im Schlichten und Harmlosen eingebürgert hat, wird er auch auf fernerliegende Größen angewandt. Immerhin steht neben dem Satz (fr. 12) ὅσα γε ψυχὴν ἔχει . . . πάντων Νοῦς κρατεῖ der andere (fr. 11) ἔστιν (= es gibt welche,) οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἔνι.

Bei Plato beobachten wir die Steigerung des Ausdrucks vom bloßen „Verständigsein“ bis zu dem fast mystisch verstandenen „Teilhaben am Weltgeist“. Es ist sehr charakteristisch, daß sich dann sogleich wieder das μετέχειν einstellt. *Phileb.* 19 C/D bezeichnet Platos Sokrates νοῦς und ἐπιστήμη als wertvollsten Besitz (κτῆμα) des Menschen. Der schlichte Sprachgebrauch liegt auch vor: *Phaedr.* 241 B νοῦν ἤδη ἐσχηκώς καὶ σεσωφρονηκώς, 276 B ὁ νοῦν ἔχων γεωργός, *Pol.* I 331 B ἀνδρὶ νοῦν ἔχοντι, auch IV 427 C, oder negativ gewandt in den Ausdrücken νοῦν οὐκ ἔχειν und νοῦ στερηθῆναι: *Alkib. maj.* 134/5². Einen volleren Begriff von Νοῦς setzt wohl *Soph.* 227 A (τοῦ κτήσασθαι γὰρ ἔνεκα νοῦν, vgl. auch *Leg.* VI 776 E) voraus; oder *Leg.* V 747 E, wo der Gesetzgeber als in besonderem Maße im Besitz des göttlichen Νοῦς befindlich beschrieben wird; oder *Soph.* 249 A vom παντελῶς ὄν im Zusammenhang vieler Negationen: νοῦν οὐχ ἔχον. Dazu treten die Stellen, wo gesagt wird, daß der Mensch als solcher nur etwas (σικρόν, ὀπωσοῦν, βραχύ τι) vom νοῦς besitzen oder daran teilhaben kann: *Apol.* 27 E, *Tim.* 51 E, νοῦ δὲ θεοῦ μετέχειν, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι *Leg.* X 887 E, 905 D.

¹ Aus fr. 101 (bei Aetius) kann man erschließen, daß Anaxagoras von dem Weltgeist (ὁ νοῦς) einen νοῦς παθητικός(?) unterschieden hat, den er als Dolmetscher des Geistes (ἐρμηνεύς τοῦ νοῦ) bezeichnet, und von dem er sagt, daß ihn die Lebewesen (τὰ ζῶια — doch wohl ausschließlich des Menschen) im Gegensatz zum λόγος ἐνεργητικός nicht haben (μὴ ἔχειν); darin liegt doch wohl, daß die Menschen ihn haben.

² Um noch einen anderen Klassiker zu vergleichen, sei hingewiesen auf Sophokles *Trach.* 272 und *Elektra* 1013 und 1465 oder auf *Isocr.* II 46. Dagegen gebraucht Thukydides τὸν νοῦν ἔχειν in dem Sinne von „die Absicht haben“: III 22, 5 VII 19, 5 VIII 8, 3 (vgl. dazu *Jamblich Protr.* XVIII TB 87, 7).

Auch Aristoteles hat den schlichten Sprachgebrauch νοῦν ἔχειν = „gesunden Menschenverstand haben“: *Metaph.* α 2 (994^b, 15f.), *Eth. Eud. A* III, 1 (1214^b), *H* II, 46 (1237^b). Λόγος und νοῦς sind bei ihm annähernd gleichbedeutend; dem Gegensatz λόγος — ὄρεξις entspricht νοῦς — ὄρεξις: *Anima* III 10f. (433^a). Auch am νοῦς-Besitz unterscheiden sich Mensch und Tier: *ebd.* III 3 (429^a, 6).

Bei den Stoikern steht, wie oben ausgeführt, der Logos im Vordergrund. Νοῦν ἔχειν heißt bei ihnen weiter nichts als „seinen gesunden Verstand haben“, dem entsprechend νοῦνεχής soviel wie σοφός, νοῦνέχεια „Verständigkeit“. Ebenso ist es hernach bei Justin: *dial.* 29, 2; 60, 2; *Gegenteil* 30, 1. Auch νοῦνεχής kommt bei ihm vor. Der Sprachgebrauch ist übrigens dem NT-lichen ganz gleichlaufend (s. u.).

Philo versucht, νοῦς und λόγος zu unterscheiden, nicht immer erfolgreich. Es gibt einen ὅλος νοῦς und ἴδιος νοῦς. Neben *Vit. Mos.* I 141 οἱ νοῦν ἔχοντες steht *Leg. all.* II 23 λογικοὶ Νοῦ μετέχοντες. Die Verbindung des Habens von νοῦς und λόγος finden wir *Spec. leg.* I 260 (s. S. 43), *Cherub.* 113 (vgl. dort die ganzen Ausführungen). Interessant ist, daß Philo einen widergöttlichen Νοῦς kennt: *Post. Cain.* 37 εἰ ἔχετε παρ' ἑαυτοῖς τὸν ἀντίθεον νοῦν. Dabei zeigen das παρά, der Artikel τὸν und die weiteren Ausführungen, daß er damit nicht widergöttliche Gesinnung des einzelnen meint, sondern ein Gott feindlich gegenüberstehendes höheres Geistwesen.

Wichtiger wird der Nus genommen im Munde Tryphos bei Justin *dial.* 4, 2 (221 E). Er wirft die Frage auf, die schließlich hinter all den beigebrachten Aussagen der letzten Seiten steht: Was haben wir für eine Verwandtschaft mit Gott? In diesem Zusammenhang steht auch der Ausdruck ἡμῖν ἐφικτὸν τῷ ἡμετέρῳ νῷ συλλαβεῖν τὸ θεῖον καὶ τὸν τεῦθεν ἤδη εὐδαιμονεῖν (συλλαβεῖν wie das Weib im Akt der Konzeption. So ist im Nus eine Gottesgemeinschaft möglich, die ein Vorgeschmack ewiger Seligkeit ist; so können wir jetzt schon εὐδαιμονία erleben). Im weiteren Gespräch wird dann übrigens bemerkenswerterweise der Gedanke aus dem Naturhaften ins Sittliche umgebogen: (222 A) Οὐκ ἄρα διὰ τὸ συγγενὲς ὄρᾳ τὸν θεόν, οὐδ' ὅτι νοῦς ἐστίν, ἀλλ' ὅτι σώφρων καὶ δίκαιος; — Ναί (ἔφη) καὶ διὰ τὸ ἔχειν ᾧ νοεῖ τὸν θεόν.

Wenn Plutarch *Is. Osir.* 1 (351 D) sagt: πάντα . . . δεῖ τάγαθὰ τοὺς νοῦν ἔχοντας αἰτεῖσθαι παρὰ τῶν θεῶν . . ., so bezeichnet er damit offenbar die besondere Würde und Vorrangstellung des Menschen, der allein den Nus hat. Bei Clem. Alex.

findet man ähnliche Gedanken, aber mit λόγος statt νοῦς. Wie wir schon verschiedentlich den Gedanken gefunden haben, daß der Mensch den Weltgeist nicht „hat“, sondern daran „teilhat“, so bringt es auch Plutarch zum Ausdruck, wenn er an derselben Stelle sagt: τάλλα μὲν γὰρ ἀνθρώποις ὁ θεὸς ὦν δέονται δίδωσιν, νοῦ δὲ καὶ φρονήσεως μεταδίδωσιν, οἰκεῖα κεκτημένος ταῦτα καὶ χρώμενος. (Über μεταδιδόναι in diesem Zusammenhang sprachen wir oben S. 44 bei Clemens.)

Ein starker Ton fällt auf den Nusbesitz auch bei Epiktet¹, der so recht aus sich herauszugehen beginnt, wenn er darauf zu sprechen kommt. Zwar kennt er auch den schlichten Sprachgebrauch: I 23, 6 (im Referat über Epikur) „der Verständige (ὁ νοῦν ἔχων) würde nicht Politik treiben“, II 1, 31 ähnlich schlicht. III 6, 8 greift er den Begriff κοινὸς νοῦς auf. Besonders aber handelt es sich um zwei Sätze: I 16, 15 und II 22, 27: εἰ γὰρ νοῦν εἶχομεν, ἄλλο τι ἔδει ἡμᾶς ποιεῖν καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ ἢ ὑμεῖν τὸ θεῖον; und die andere Stelle: (alles fällt dahin), εἰ νοῦν ἔχεις. Das klingt fast wie Ps. 73, 25 „wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde“. Wir werden noch sehen, daß Epiktet auch von Gott ähnlich sprechen kann. Man möchte fast vermuten, daß ihm der Nus die Gottheit selbst gewesen sei.

Das gilt jedenfalls von der hermetischen Literatur. Und damit kommen wir zu der alexandrinischen Mystik, die aus platonischen, orientalischen und ägyptischen Elementen zusammengewoben, den Neuplatonismus vorahnen läßt. Die Gottheit dieser gnostischen Richtung ist der Nus (Corp. herm. XII 1). Er wird vom Logos ausdrücklich unterschieden: XII 2 bezeichnet beide als göttliche Gnadengaben, die es zu gebrauchen (χρηῖσθαι) gilt; beide sind unvergänglich, aber es sind eben zwei. Auf den hinter diesen metaphysischen Größen stehenden Weltwillen richtet sich die Frömmigkeit der Hermetik nicht, der Nus ist die höchste Instanz, mit der sie sich beschäftigt. Die beiden Größen, νοῦς und λόγος werden so unterschieden, daß den λόγος jeder Mensch qua Mensch besitzt, den νοῦς dagegen zu besitzen ist ein besonderer Vorzug und spezielles Ziel der religiösen Betätigung. X 13 wird die Skala νοῦς, λόγος, ψυχὴ, πνεῦμα, σῶμα aufgestellt². Die Gottheit gab allen Menschen den Logos, aber nicht den Nus (IV 3). Jedoch ist das keine freiwählende Prä-

¹ III 24, 116 = „nichts zu essen haben ist nicht schlimm, wohl aber“ τὸ λόγον μὴ ἔχειν — übernimmt fremde Formulierung.

² XII 13 weicht davon ab.

destination¹; im Grunde ist die Entscheidung doch dem Menschen in die Hand gegeben; er hat sich zu reinigen und zu läutern, dann gelangt er in den Besitz der Gnosis und wird vollkommen (die Hermetik eine gnostische Richtung), „ein Mensch, der den Nus empfangen hat“ (IV 4). Wir beachten das Bestreben, den Ausdruck zu wechseln, das hier verwandte δέχεσθαι wird uns noch begegnen; es bringt stärker als das statische ἔχειν den Werdecharakter des Verhältnisses zum Ausdruck. Dasselbe gilt von der Wendung νοῦ τυγχάνειν (X 22. XII 4). Der Satz geht weiter: „die anderen, die zwar den Logos, nicht aber den Nus noch dazu empfangen haben (τὸν λόγον μὲν, τὸν δὲ νοῦν μὴ προσειληφότες), wissen nicht, wozu sie da sind und von wem sie in die Welt gesetzt sind“. Wir bemerken auch hier das auf Erkennen gerichtete Interesse des Verfassers; doch ist es schon eine achtenswerte Fragestellung, die nach dem Woher und Wohin des menschlichen Daseins! Intellektuelles Interesse tritt uns auch einige Sätze später (§ 6) entgegen: φιλήσας σεαυτὸν νοῦν ἔξεις καὶ τὸν νοῦν ἔχων καὶ τῆς ἐπιστήμης μεταλήψῃ. Dies köstliche Gut, der Besitz des Nus, steht als Leitmotiv und Triebfeder hinter allem, was die Hermetik uns bietet (vgl. noch I 22 die Antwort auf die Frage „haben nicht alle Menschen den Nus?“). Diese Sehnsucht führt zur Anwendung mysteriöser Gebräuche sowohl wie zu einer strengen sittlichen Selbstzucht. Denn der Nusbesitz verpflichtet, des Nus muß man würdig sein. Ich verweise besonders auf XII 7: κακίαν δὲ τῷ νοῦν ἔχοντι διεκφυγεῖν ἔστι (wer den Nus besitzt, hat die Pflicht (Kraft?), alle Bosheit zu meiden). Der Satz erinnert an den unten noch zu besprechenden aus dem Papyrus Insinger: „Laß keine Sünde dir anhaften, wenn du hast den großen Gott“; beide Sätze sind ägyptisch! — Die hermetischen Gedanken sind noch nicht erschöpft. Die Frommen dieses Kreises könnten in dem beruhigenden Bewußtsein, vor den übrigen Sterblichen wunderbar bevorzugt zu sein, ausruhen und stolz auf die anderen herabblicken, aber es mag wohl ein gewisses Missionsinteresse, wie es auch noch der Mystiker hat, dabei mitspielen, jedenfalls greifen unsere Texte zu den stärksten Ausdrücken, die Unwürdigkeit, ja Lebensunmöglichkeit des Zustandes ohne den Nus darzutun, wobei im Grunde genommen die Unterscheidung zwischen Logos (den alle Menschen haben) und Nus (den nicht alle haben) wieder aufgehoben wird: X 24 (vorhergeht die Frage, ob jede Seele den Nus habe, der hier den Bei-

¹ Ausdrücklich wird betont, „das geschieht nicht aus Neid; denn Neid ist eine niedere Regung“.

namen δ ἀγαθός bekommt): „Denn die Seele kann ohne ($\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$) den Nus weder etwas sagen noch tun. Denn oftmals verläßt der Nus die Seele, und in einer derartigen Stunde sieht und hört die Seele nichts, sondern gleicht einem vernunftlosen Lebewesen“ ($\acute{\alpha}\lambda\lambda' \acute{\alpha}\lambda\acute{o}\gamma\omega\zeta \zeta\acute{\omega}\omega \xi\omicron\iota\kappa\epsilon$ nach dem üblichen griechischen Sprachgebrauch = Tier. Ich finde es höchst bemerkenswert, daß hier trotz der anfänglichen Unterscheidung der vom νοῦς Verlassene ἄλογος heißt). Und das Folgende zeigt, daß die religiös Gleichgültigen, die „Leibzugewandten“, indem ihnen der Nus abgesprochen wird, in der Tat auf eine Stufe mit dem Tier gestellt werden sollen, um die Menschenunwürdigkeit ihres Zustandes recht deutlich zum Ausdruck zu bringen. Das gleiche Anliegen in XII 4: ὅσαι δὲ ψυχαὶ ἀνθρώπιναι οὐκ ἔτυχον κυβερνήτου τοῦ νοῦ τὸ αὐτὸ πάσχουσι ταῖς τῶν ἀλόγων ζῴων.

Wir sehen hier eine Berührung der verschiedenen Linien. Als Lebenslenker tritt der Dämon auf (s. ob.), bei Philo der Logos, hier der Nus. Dabei schwebt immer das Gleiche vor.

Nicht allzu weit von der Welt der Hermetik¹ getrennt ist der ebenfalls alexandrinische Neuplatonismus, literarisch zuerst faßbar bei Plotin; sowohl das platonische Gedankengut wie der Hang zur Unio mystica verbinden Plotin und die Hermetik. Da aber Plotin sachlich sehr erheblich weiterführt und darum etwas ausführlicher dargestellt werden soll, nehmen wir den jüngeren Jamblichus voraus, um durch einen kurzen Blick zu sehen, daß er sich glatt in die Reihe einfügt. Auch Jamblich unterscheidet zwischen νοῦς und λόγος. Man kann den νοῦς haben (Protr. V TB. 33, 8 — das Synonymon κτήσις 34, 1) und ebenso den λόγος (34, 6). Es gibt einen unvernünftigen und damit minderwertigen und einen logosbesitzenden Seelenteil (34, 13); ersterer ist mehr wert als der Körper, aber dem zweiten unterlegen (41, 30). Über Körper, ἄλογον und λόγος hinaus aber führt noch der νοῦς, dessen Erscheinungsort der „logische“ Seelenteil ist (34, 13), den aber offenbar nicht alle Menschen haben: 25/6: τί γὰρ ὄφελος κεκτηῖσθαι πολλὰ καὶ πολλὰ πράττειν νοῦν μὴ ἔχοντα μᾶλλον ἢ ὀλίγα; Auch hier bei bewußter Auf-

¹ Daß gelegentlich die Vokabel νοῦς im Corp. herm. auch den blasieren Gebrauch haben kann, daß wir sie mit kleinem Anfangsbuchstaben schreiben müssen, sei nur erwähnt. Verlassen wir die Texte des Corpus, so ist der Sprachgebrauch der sonstigen hermetischen Texte ähnlich, aber nicht ganz gleichlaufend. Das Erlangen des Guten bei dem Hermes des Stobäus erinnert uns bereits an Plotin (s. u.), und zu dem τὸν δημιουργὸν λόγον ἔχειν im Hermeszitat bei Cyrill c. Julian. 552 D, 920 D scheint es keine Parallele im Corp. zu geben.

nahme platonisch-aristotelischer Aussagen das gleiche Bild: Der Nus ist die eigentliche Gottheit des Neuplatonikers, wie Jamblich selbst durch ein Zitat aus Hermetimos oder Anaxagoras feststellt (VIII TB. 48, 16), auf ihn richtet sich die religiöse Sehnsucht, ihn will der Mystiker, der Philosoph haben.

Kommen wir zu Plotin, so müssen wir zunächst feststellen, daß Plotin die polytheistische Ausdrucksweise beibehält, ja, sich nachdrücklich für den Polytheismus einsetzt (II 9, 8 — 206); zu einem persönlich gefaßten, monotheistischen Gottesbegriff kommt er nicht. Die Vokabel θεός ist bei ihm verhältnismäßig selten, ganz gelegentlich setzt er sie für andere metaphysische Termini ein (doch gilt das gleiche von Zeus: IV 4, 9 — 403). Das System des Plotin rechnet an sich mit ganz anderen Begriffen. An der Spitze steht das Eine, von dem eigentlich keine oder doch nur negative Aussagen gemacht werden können. Es kann nur erlebt, nicht begriffen werden. Dennoch bestimmt es Plotin auch positiv als das Seiende, als das Gute, gelegentlich als das Wahre und Schöne, als Leben und All. Darunter steht der Nus, und zwar der eine Weltgeist¹, ganz im Sinne Platos, nur eben mit dem Unterschied, daß Plotin den Nus zum zweithöchsten Glied in der Skala gemacht und damit gegenüber Plato entwertet hat. Es ist ein Unterschied in der Grundstimmung der beiden Denker bzw. der beiden Zeiten; der eine ganz auf Wahrheitserkenntnis eingestellt, sieht in der Weltvernunft als Inbegriff des Erkennens das höchste Wesen, der andere strebt über die Wahrheitserkenntnis hinaus zum Transzendenserlebnis, zur unmittelbaren Anschauung im Erlebnis der Ichaufgabe und letzten Einswerdung mit dem All; ein nicht näher qualifiziertes Etwas, ein *summum ens*, ein Neutrum steht darum bei ihm an höchster Stelle, wie wir das bei aller Mystik beobachten können, nur daß in christlicher Mystik dieses Neutrum mit dem männlichen Gott der Bibel gleichgesetzt wird.

Der Nus ist zunächst Ziel und Gegenstand der neuplatonischen philosophischen und religiösen Bemühung; die Berührung mit dem Ureinen bleibt seltenes Höhepunkterlebnis einiger weniger und hat immer zur Voraussetzung, daß sich der Mensch von den Fesseln der Materie und der Sinnlichkeit bereits gelöst,

¹ III 8, 8 (350) ὁ νοῦς οὐχ ἑνός τινος νοῦς, ἀλλὰ καὶ πᾶς πᾶς δὲ ὡν καὶ πάντων. δεῖ οὖν αὐτὸν πάντα ὄντα καὶ πάντων καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ ἔχειν πᾶν καὶ πάντα. „Der Nus, nicht der Geist von irgend jemand, sondern der allumfassende. Er ist all und allen gemeinsam. Es muß nun — da er all und allen gemeinsam ist (acc. abs.) — auch all und jedes an ihm teilhaben.“

also das geistige Wesen in sich bereits entdeckt und entfaltet hat, Anteil am Weltgeist gewonnen hat. Das Haben des Nus ist somit bereits Ausdruck einer besonderen Vorzugsstellung und damit von gleicher Bedeutung, wie wir das bei Plato und denen nach ihm bis hin zur Hermetik auch fanden. Der Logos spielt daneben bei Plotin nur eine nebensächliche Rolle, in sein metaphysisches System gliedert er sich nicht als besondere Größe ein¹. Dort steht vielmehr unter dem Nus die Weltseele (von der Einzelseele durch artikellosen Gebrauch von ψυχή unterschieden), sie ist ihrem Wesen nach schon stärker vom Ureinen getrennt als der Nus, wie überhaupt diese fortschreitende Entfernung von der Mitte, diese immer nur graduelle, nie prinzipielle Geschiedenheit ein typischer Zug in diesen Systemen allen ist. Teil oder Erscheinungsform der Allseele ist dann die Einzelseele, die Plotin ganz in die Urseele eingebettet denkt²; und wie der vom wahren Sein gelösten Urseele die gesamte materielle Welt, ihre eigene Schöpfung, als Fessel anhaftet, so ist die Einzelseele mit einem Teil dieser Materie, mit einem einzelnen Körper behaftet, aus dem sie sich befreien und aufschwingen will zum wahren Sein; dieser Aufschwung gipfelt in der Unio mystica (VI 7, 33 (724)).

Nun zunächst der Nusbesitz:

Enn. I 1, 8 (4/5): πρὸς δὲ τὸν νοῦν πῶς; νοῦν δὲ λέγω οὐχ ἦν ἢ ψυχή ἔχει ἕξιν οὔσαν (τῶν) παρὰ τοῦ νοῦ, ἀλλ' αὐτὸν τὸν νοῦν. ἢ ἔχομεν καὶ τοῦτον ὑπεράνω ἡμῶν. ἔχομεν δὲ ἢ κοινὸν ἢ ἴδιον ἢ καὶ κοινὸν πάντων καὶ ἴδιον· κοινὸν μὲν, ὅτι ἀμέριστος καὶ εἷς καὶ πανταχοῦ ὁ ἀμέριστος καὶ εἷς καὶ πανταχοῦ ὁ αὐτός, ἴδιον δὲ, ὅτι ἔχει καὶ ἕκαστος αὐτὸν ὅλον ἐν ψυχῇ τῇ πρώτῃ. „Wie stehen wir zum Nus? Ich meine mit Nus nicht die Funktion unserer Seele, die vom Nus stammt, sondern den Nus selbst. Wir haben doch wohl auch diesen über uns. Wir haben ihn nun entweder als einen gemeinsamen Besitz³ oder als persönliches Gut, oder

¹ Plotin hat λόγοι, nicht so sehr den einen λόγος. Er tadelt die Gnostiker, daß sie unter den Nus noch einen Logos stellen: II 9, 1 (201). Doch s. die Stelle III 2, 3 (257), unten S. 56.

² IV 3, 1 (372) καὶ ὡςπερ ἐπὶ ἡμῶν μέρος ἕκαστον ἡμῶν παρὰ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς λαμβάνει, οὕτω καὶ ἡμᾶς ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον μέρη πρὸς τὸ ὅλον ὄντας παρὰ τῆς ὅλης ψυχῆς μεταλαμβάνειν ὡς μέρη. „Wie bei uns jeder Teil an unserer Seele teilnimmt, so ganz analog haben auch wir wie Teile eines Ganzen Anteil an der Gesamtseele.“

³ Der gemeinsame Nus bzw. Logos begegnete uns von Heraklit an ständig. Daß die vielen den einen haben, das ist eigentlich das Grundproblem, das wir durch die ganze Geschichte hindurch verfolgt haben, und

als zugleich allen gemeinsam und dem einzelnen gehörig; als gemeinsamen Besitz, weil er unteilbar und einer und überall derselbe ist, als persönlich, weil ein jeder ihn völlig zu eigen besitzt in der Urseele . . .“

Die Sätze sind sehr instruktiv. Wir finden die bekannten Gedanken und Fragen wieder, die Unterscheidung des menschlichen Verstandes und des einen Nus, der fast die Stelle der höchsten Gottheit einnimmt. Zugleich stehen wir vor einem Problem, das Plotin nie ganz gemeistert hat, der Vielheit der Menschenseelen, die sich in den Pantheismus — alle Mystik ist pantheistisch — nicht recht einfügen will. Er versteht sie hier als Erscheinungen der πρώτη ψυχή; der Nus braucht sich nicht zu teilen, wenn er von den Menschen zu eigen besessen werden will, in der Urseele haben sie ihn alle ungeteilt. Neben ἔχειν νοῦν steht λαμβάνειν νοῦν: V 9, 5 (558), und zwar τὸν αἰ νοῦν ὄντα. Eigenartig die Auffüllung der Formel in V 2, 2 (494) νοῦν οἰκείου ἔχειν („den Nus persönlich besitzen“). Doch bleibt Plotin beim Nusbesitz nicht stehen, seine Sehnsucht geht weiter: VI 7, 20 (713)

καὶ τῶν μὲν μὴ ἔχόντων νοῦν οὐ πάντα νοῦν κτήσασθαι ζητεῖ, τὰ δὲ ἔχοντα νοῦν οὐχ ἴσταται ἤδη, ἀλλὰ πάλιν τὸ ἀγαθὸν ζητεῖ. „Von den Wesen, die den Nus nicht haben, strebt nicht jedes danach, in seinen Besitz zu gelangen; die ihn aber haben, bleiben dabei nicht stehen, sondern streben weiter nach dem Guten“.

Man muß das Folgende einmal ganz lesen und diesen Ausdruck einer geradezu leidenschaftlichen Liebessehnsucht zum Ureinen auf sich wirken lassen¹.

Dasselbe kommt zum Ausdruck V 1, 12 (492):

πῶς οὔν ἔχοντες τὰ τηλικαῦτα οὐκ ἀντιλαμβάνομεθα; „wie sollten wir nicht, wenn wir ihn (den Nus) haben, nach jenem (dem Vorgeistigen) weiterstreben?“

Dieses Streben ist durchaus folgerichtig. Die Entwicklung geht dahin, hinter dem Geheimnisvollen im Menschen, hinter seiner Seele, seinem Geist, seinem Denken und sittlichen Entscheiden immer mehr zu suchen, immer energischer einen Welt-hintergrund anzunehmen, dabei aber von Stufe zu Stufe den Gedanken des Habens mitzunehmen. Plotin wendet ihn auch auf sein höchstes Neutrum, wenn man so will, auf seine Gottheit an, und das müssen wir uns jetzt vorführen.

das in das nächste Kap. weiterweist; ein Problem aber, das bei dem dämonischen Haben nicht existierte.

¹ Vgl. *ibid.* 22 (715) s. S. 37.

III. Das mystische Haben bei Plotin.

Terminologisch knüpft er an die eleatische Philosophie an¹. Dort spielten die Begriffe $\acute{\epsilon}\nu$, $\acute{\omicron}\nu$, $\pi\acute{\alpha}\nu$ usw. die maßgebende Rolle. Mit vollem Bedacht greift Plato gerade in seinem Parmenides diese Terminologie auf². Es würde zu weit führen, zu jedem der im folgenden zu besprechenden Ausdrücke den geschichtlichen Werdegang zu verfolgen, wir fassen nur den Endpunkt der Entwicklung ins Auge. Es wurde schon angedeutet, welchen Reichtum an Termini Plotin für sein höchstes Prinzip hat. Halten wir die verschiedenen Objekte, die ja sachlich dasselbe bedeuten, in der Darstellung auseinander.

1. Es führt zunächst einmal wie bei Parmenides den Namen „Das Eine“³. Aussagen lassen sich darüber nicht machen, es sei denn *via negationis*, aber gehabt kann es werden:

V 3, 14 (512) $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\omicron}\nu\ \kappa\omega\lambda\upsilon\sigma\acute{\omicron}\mu\epsilon\theta\alpha,\ \kappa\acute{\alpha}\nu\ \mu\acute{\eta}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\mu\epsilon\nu$. „Am Haben aber werden wir nicht gehindert, auch wenn wir es nicht nennen“. Dieses Eine steht als das „wirklich Eine“ dem andern gegenüber, (V 5, 4 — 523) ($\tau\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$), $\acute{\alpha}\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha\ \mu\epsilon\tau\omicron\chi\eta\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$. $\delta\epsilon\acute{\iota}\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\acute{\omicron}\ \mu\acute{\eta}\ \mu\epsilon\tau\omicron\chi\eta\ \acute{\epsilon}\nu\ \lambda\alpha\beta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\nu\ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \eta\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$. „das als Vielheit eine Einheit darstellt nur durch sein Teilhaben am Einen. Es gilt aber das zu ergreifen, was nicht erst durch Teilhaben eines ist, und nicht dasjenige, das weniger eines als eine Vielheit ist“. Wieder wie schon so oft begegnet uns der Begriff des Teilhabens, der uns noch beschäftigen muß, und wir finden das Synonymon $\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$. Ein anderes begegnet an der folgenden besonders schwungvollen Stelle (I 6, 7 — 56): $\acute{\omicron}\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\omicron}\ \chi\rho\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \eta\ \sigma\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\nu\ \mu\acute{\eta}\ \tau\upsilon\chi\acute{\omega}\nu\ \acute{\omicron}\nu\delta\acute{\epsilon}\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\nu\delta\acute{\epsilon}\ \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\omega}\nu\ \acute{\omicron}\nu\delta\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\acute{\epsilon}\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \mu\acute{\eta}\ \tau\upsilon\chi\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\tau\upsilon\chi\acute{\eta}\varsigma,\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\ \acute{\omicron}\ \tau\acute{\omicron}\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \mu\acute{\omicron}\nu\omicron\nu,\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho\ \acute{\omicron}\nu\ \tau\acute{\eta}\varsigma\ \tau\acute{\epsilon}\upsilon\zeta\epsilon\omega\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\acute{\epsilon}\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\alpha}\varsigma\ \gamma\acute{\eta}\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \theta\alpha\lambda\acute{\alpha}\tau\tau\eta\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\omicron}\nu\ \rho\alpha\nu\acute{\omicron}\nu\ \pi\rho\acute{\omicron}\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota\ \chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu,\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\ \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\iota\pi\acute{\omega}\nu\ \tau\iota\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\alpha\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\delta\acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\epsilon}\kappa\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\omicron\ \sigma\tau\rho\alpha\phi\acute{\epsilon}\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\iota}\delta\omicron\iota$. „Denn nicht der ist unglücklich, der nicht schönes Äußeres oder einen schönen Körper oder Macht, Herrschaft, Königreich erlangt hat, sondern der nicht in den Besitz dieses Einen und einzigen gelangt ist, für dessen Erlangung man Königreiche und

¹ Wie sich bei ihm überhaupt so manches vereinigt, platonische Grundkonzeption, aristotelische Sprache und Logik, stoische Ethik und Lebensauffassung, so also auch eleatische Begriffe.

² Vgl. nur 142 E $\tau\acute{\omicron}\ \tau\epsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\nu\ \acute{\alpha}\acute{\epsilon}\acute{\iota}\ \acute{\iota}\sigma\chi\epsilon\acute{\iota}\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\nu\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\nu$.

³ Nach Aristot. *Metaph.* B4 (1001a) vor ihm sowohl „Urelement“ wie „Einheit des Seienden“ wie „höchstes Sein“. Bei ihm gern neben $\tau\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\nu$, aber nicht gleich dem Guten; er scheidet die Gebiete.

Herrschaften überall auf der Erde, im Meer und im Himmel aufgeben müßte, wenn man durch Verlassen derselben und Wendung des Blicks empor auf jenes es schauen könnte“. Dies Haben ist auch kein In die-Gewalt-Bekommen oder Sich-Untertan-Machen; das Eine „umfassen“ (περιλαμβάνειν) zu wollen, ist ein lächerlicher Gedanke (V 5, 6 — 525); es ist weder dem Ohr noch dem begrifflichen Wort zugänglich, sondern höchstens dem Schauenden (ebd.).

Diesem Besitz — ich erinnere an schon Gesagtes — steht unsere Körperlichkeit entgegen, nur als Besitz unserer Seele kommt es in Betracht (VI 6, 12 — 682). Doch kennt Plotin, wie schon gesagt, keine absoluten Gegensätze, sondern nur Gradunterschiede; auch die Materie ist nicht völlig vom Einigen geschieden, sondern nur relativ am meisten, irgendwie gehört sie auch noch auf seine Seite. Ein Teilhaben kann auch von ihr noch ausgesagt werden (VI 9, 1 — 757). Es ergibt sich so eine Skala. Von der Weltseele heißt es an der genannten Stelle: καὶ δὴ καὶ Ψυχὴ ἕτερον οὐσα τοῦ Ἐνὸς μᾶλλον ἔχει κατὰ τὸν λόγον τοῦ μᾶλλον καὶ ὄντως εἶναι τὸ ἕν, οὐ μὴν αὐτὸ τὸ ἕν . . . „Und auch die Weltseele, die ja ein zweites neben dem Einigen ist, hat eher das Eine, als daß sie das Eine wäre, in dem Sinne, daß das Eine in höherem Maße und allein wirklich existiert“. Eigenartig ist die Fortführung dieses Gedankens im nächsten Kapitel (p. 759), wo der Begriff eines Gesamtseins (τὸ ὅλον ὄν) eingeführt wird, das alles viele Seiende in sich enthält und dadurch sich vom Einigen unterscheidet, und zwar als das Größere vom Kleineren. Von diesem Gesamtsein heißt es, daß es μεταλήψει δὲ ἔχον καὶ μεθέξει τὸ ἕν („durch Teilnahme und Teilhaben das Eine hat“). Auch ein Haben des Lebens und des Nus wird von ihm ausgesagt. Wir sehen, wie dicht Haben an Sein heranrückt. Wo eine begriffliche Scheidung zweier Größen nötig erscheint, bietet sich als Ausdruck der nächstinnigen Beziehung das Haben. Der hier eingeführte Begriff des Gesamtseins, vielleicht im Sinne von Weltall etwa zu verstehen, weist uns weiter zu dem Begriff, der, gleichfalls eleatisch, dem τὸ ἕν am nächsten steht: τὸ ὄν.

2. Die Aussagen über das „Seiende“ ergeben das gleiche Bild: Wie von der Stelle aus, an der ein von uns geworfener Stein die Oberfläche des Wassers berührt, sich konzentrische Kreise entfalten und vom Zentrum her auseinanderstreben, so ist aus dem einen wahren Sein bei Plotin die ganze Reihe der überirdischen und irdischen Wesen hervorgegangen, vom Zen-

trum her auseinandereilend und fortstrebend; und wie die Wellen auf dem Wasser allmählich flacher werden und sich schließlich verlieren, je weiter sie sich vom Ausgangspunkt entfernen, so verringert sich im plotinischen System von Glied zu Glied die Lebensfülle und der Anteil am idealen Sein, bis endlich die Materie als das Nichtseiende bezeichnet wird. Aber wie schon gesagt: alle Unterschiede bei Plotin sind nur graduell¹. Auch das Körperliche hat zwar nicht das wahre Sein, aber doch einen Anteil (wie oben) daran², während die „andere“ Natur das Sein, das ganze wirkliche Sein, von sich aus „hat“ (IV 7, 8f. — 463). Wir werden diesen Gedanken nie recht verstehen, solange wir bei „Sein“ nur an Existenz denken; es geht nicht um das Vorhandensein³. Es geht nicht um eine erkenntnistheoretische Feststellung, wenn die Materie als das Nichtseiende bestimmt wird, sondern um eine metaphysische; nicht das Dasein wird ihr abgesprochen, sondern ein ganz bestimmtes Sosein. Kennzeichen der Materie ist das Werden und Vergehen, wahres Sein ist Ruhe und Stetigkeit, darin liegt etwa der Unterschied, wie die zuletzt genannte Stelle zeigt. Eigenartig berührt einen übrigens an dieser Stelle der Gedanke der „Rettung“ der Materie (scil. vor der Auflösung in das völlige Nichtvorhandensein): Durch ein gewisses Teilhaben am Sein und in dem Maße, als sie daran teilhat, bleibt sie erhalten (σώζεται). Schon an dieser Stelle tritt neben τὸ ὄν der andere Ausdruck τὸ εἶναι, in ganz der gleichen Bedeutung. Ihn haben wir III 8, 10 (p. 352) εἰ δὲ ἀφελῶν τὸ εἶναι λαμβάνοις, θαῦμα ἔξεις (im nächsten Satz τυγχάνειν). Man muß aber bei dem Ausdruck τὸ εἶναι vorsichtig sein; es ist nicht immer wie hier τὸ εἶναι λαμβάνειν bzw. τοῦ εἶναι μετέχειν (z. B. II 4, 7 — 162) so metaphysisch gemeint, sondern kann auch — erkenntnistheoretisch — „das Dasein haben“ bedeuten, z. B. III 7, 3 (327) bei der tiefsinnigen Definition des Aion-Begriffes; dort ist es einfach das gegenwärtige Sein im Gegensatz zum vergangenen oder zukünftigen. Und ganz deutlich ist es auch an der Stelle III 2, 3 (257), vom höchsten Sein gänzlich abzurücken, wie die Steigerung von Glied zu Glied beweist: καὶ τὰ μὲν τοῦ εἶναι μετέχειν δοκεῖ μόνον, τὰ δὲ τοῦ

¹ Vgl. III 6, 6 (309) je größer die ἀπόλειψις τοῦ ὄντος bei einer Sache, um so mehr wird sie Körper.

² Die paradoxe Lage, in der sich die Materie befindet, bringt III 6, 14f. (317) anschaulich zum Ausdruck.

³ Für Plotin gibt es auch ein μεταλαμβάνειν καὶ ὁμοιωθῆναι am Nichtseienden: I 8, 3 (73).

ζῆν, τὰ δὲ μᾶλλον ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι, τὰ δὲ ἤδη λόγον ἔχει, τὰ δὲ πᾶσαν ζωὴν. „Das Eine scheint nur an der Existenz teilzuhaben, anderes an der Lebendigkeit, wieder anderes darüber hinaus an der sinnlichen Wahrnehmung, das nächste hat schon Vernunft, und wieder anderes hat die ganze Lebensfülle“. Der Sinn der Steigerung ist ja klar: Es geht vom Leblosen über Pflanze, Tier, Mensch zu denen, die am Höchsten teilhaben (im Zusammenhang der Stelle wohl übermenschliche Wesen); λόγος ist deutlich der einzelne Menscheng Geist (= I 4, 4 λογισμός); auf den Begriff ζωὴ kommen wir unten noch zu sprechen.

Weiter weist uns eine Stelle, an der die Materie als „gänzlich unteilhaftig des Guten“ (I 8, 5 (75) μηδεμίαν ἔχων ἀγαθοῦ μοῖραν¹) beschrieben wird, mit der Begründung: Sie hat nicht einmal das Sein, wie kann sie da am Guten teilhaben? Die Scheidung der beiden Begriffe ist nur logisch zu verstehen, in Wahrheit sind beide eins; gemeint ist: Wenn der Materie schon das nicht inhaltlich näher bestimmte wahre Sein abgeht, um wieviel krasser muß das zutage treten, wenn man auf die spezielle Erscheinungsform dieses höchsten Seins als Idee des Guten blickt!

3. Nach dem *summum bonum* geht immer das Sehnen des suchenden Menschen; zunächst sieht er es in irdischem Gut, dann im Geist. Wenn er diesen hat, meint er schon das höchste Gut zu haben (VI 7, 30 — 724); doch der Blick wird höhergelenkt zu einem noch größeren: I 7, 2 (62) ἔχοι δὲ ἂν τὸ ἀγαθὸν εἰ πρὸς ἐκεῖνον βλέποι· νοῦς δὲ μετὰ τᾶγαθόν. „Die Seele kann das Gute haben, wenn sie auf jenen (den Nus) blickt; der Nus steht unter dem Urguten“. Gewiß ist — ich paraphrasiere den Text — der Nus ein großes Gut für den, der ihn hat; aber wer das Leben (!) hat, dem ist dies das *summum bonum*. ὥστε ὅτῳ ζωὴ μετὰ νοῦ διχῶς καὶ ἐπ' αὐτό. „so daß, wer mit dem Nus das Leben hat, doppelt auf das Gute bezogen ist“.

Da das Gute dem Seienden gleichzusetzen ist, ist auch die Materie nicht nur das Nichtseiende, sondern auch zugleich das Schlechte, das des Guten Beraubte; sie gleicht einem Bettler: (III 6, 14 — 317). Hier geht er sogar so weit, sie nicht nur teilweise vom Guten getrennt sein zu lassen; sie steht nicht zwischen Gut und Böse, „sondern hat gar nichts, d. h. befindet sich im Zustand der Armut und muß darum notwendig schlecht sein“ (II 4, 16 — 169f.). Wir haben die Skala vor uns, an deren

¹ Formal vgl. 4 (p. 74) ἀμοιρος γὰρ παντελῶς οὔσα ἀγαθοῦ καὶ στέησις τούτου.

einem Ende das höchste Gut steht als das, „dessen alles bedarf“, und am anderen Ende die Materie als das schlechthin Bedürftige und darum Schlechteste (VI 7, 27 — 719). Die Seele kann das Gute „erlangen“ (τυχεῖν: III 5, 7 — 296). Das Streben geht auf Einswerdung mit dem Guten (VI 8, 13 — 474). Dieses ist immer als das für den Menschen Gute zu verstehen, als Gut, nicht als Güte¹. Doch fehlt ein sittlicher Gedanke nicht ganz: Der Wunsch, das Gute zu haben, wirkt als Antrieb zum Handeln (III 8, 6 — 347). Kriterium dafür, ob einer das Gute hat, ist seine Genügsamkeit (VI 7, 26 — 717). Das ergibt nur eine negative Ethik, Wunschlosigkeit ist ihr Grundzug. Der Gedanke ist eben eigentlich überhaupt nicht ethisch, es geht um letzte Einsicht und tiefstes Erleben, um einen Genuß, der jenseits von Gut und Böse steht. Anzuführen bleiben noch etwa I 4, 6 (33) (τὸ εὐδαιμονεῖν) ἐν τῇ τοῦ ἀληθινοῦ ἀγαθοῦ κτήσει τοῦτὸ ἐστὶ κείμενον. „(Die Glückseligkeit) liegt in dem Besitz des wahren Guten (Guts)“. Und im Superlativ: 7 (34) ὁ ἔχων τὸ ἄριστον αὐτὸ μόνον βούλεται ἔχειν οὐκ ἄλλο τι μετ' αὐτοῦ. „Wer das höchste Gut² besitzt, will nur dieses haben und nichts weiter neben ihm“.

4. Schon zweimal fanden wir für das höchste Sein den Ausdruck „Leben“, dem wir uns jetzt kurz zuwenden. Ähnlich wie im Johannesevangelium erscheint der Begriff des „wahren Lebens“ (III 7, 5 — 329) als zusammenfassender Ausdruck für das höchste dem Menschen zugängliche Heilsgut und tritt gleichberechtigt neben die besprochenen (vgl. noch VI 4, 14 — 656).

Auch das Leben hat nicht jedes Wesen (vgl. die schon besprochene Stelle III 2, 3), es ist besonderes Vorrecht. Lesen wir noch eine Stelle ausführlich: I 4, 4 (31f.) εἰ μὲν οὖν τὴν τελείαν ζωὴν ἔχειν οἷός τε ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος ὁ ταύτην ἔχων τὴν ζωὴν εὐδαίμων . . . ὅτι μὲν οὖν ἔχει τελείαν ζωὴν ἄν-

¹ Der Satz aus der Dissertation von Rocholl (s. ob.) „der Zweck aller Tätigkeit ist der Besitz des Guten, die Seele besitzt dieses nur, sofern sie es in sich hat, d. h. in der Theorie“ ist ganz schief. Wenn R. das Wort Theorie noch in seiner griechischen Grundbedeutung verstünde! Plotins Haben ist nicht theoretisch, es ist mystisch, und τὸ ἀγαθόν ist nicht Tugend. — Die Arbeit zeichnet nur Plotins System und seine Ethik, für seine Mystik hat sie kein Verständnis; gerade an dem Punkte aber hätte Plotin dem Christentum gegenübergestellt werden müssen.

² Beachtung verdient die Verbindung ἐπισκεπτέον . . . ποτέρως ἔχει ἢ τοῦ ὄλου φύσις τὸ ἀγαθόν καὶ τὸ ἄριστον Aristot. Metaph. XI 10 (1075a, 12ff.).

θρωπος οὐ τὴν αἰσθητικὴν μόνον ἔχων, ἀλλὰ καὶ λογισμὸν καὶ νοῦν ἀληθινόν, δῆλον καὶ ἐξ ἄλλων. „Wenn nun der Mensch fähig ist, das vollkommene Leben zu haben, und der Mensch, der dieses hat, glücklich ist... (λέγω δὲ ὧδε:) daß der Mensch das vollkommene Leben nicht hat, wenn er nur die sinnliche Wahrnehmung besitzt, sondern daß er auch das Denkvermögen und den wahren Nus haben muß, ist schon anderweitig erklärt...“ Hier folgt dann eine aristotelisch gedachte Erörterung über das *δυνάμει* und *ἐνεργείᾳ* ἔχει und die Beschränkung des Begriffs der Glückseligkeit auf das letztere. Dann heißt es: *τούτω τοίνυν τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἀγαθόν; ἢ αὐτὸς αὐτῷ ὅπερ ἔχει... μαρτύριον δὲ τοῦ τοῦτο εἶναι τὸ μὴ ἄλλο ζητεῖν τὸν οὕτως ἔχοντα· τί γὰρ ἂν καὶ ζητήσῃ; αὐτάρκης οὖν ὁ βίος τῷ οὕτω ζωὴν ἔχοντι· κἂν σπουδαῖος ἦ, αὐτάρκης εἰς εὐδαιμονίαν καὶ εἰς κτῆσιν ἀγαθοῦ· οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἀγαθόν, ὃ μὴ ἔχει.* „Was ist nun für einen solchen das Gut? Er ist sich selbst das Gut, das er hat... Daß es sich so mit ihm verhält, kommt darin zum Ausdruck, daß der solcherweise Habende nichts anderes mehr sucht. Was sollte er auch suchen? ... Wer so das Leben hat, dem genügt sein Lebensinhalt. Wenn er auch noch so strebsam ist, er ist voll befriedigt in Hinsicht auf die Glückseligkeit und den Besitz des Guten; denn es gibt ja kein Gut, das er nicht hat.“ Man sieht auch hier, wie sich die verschiedenen Begriffe berühren, ja decken. Es ist immer ein und dasselbe Haben, derselbe Besitz, von dem in all diesen Aussagen geredet wird.

5. Das *summum ens* des Plotin heißt endlich auch das All¹. Wenn gesagt wird, daß man das All haben könne, so kann darin liegen: Man hat alles, dessen man bedarf², und auf das es ankommt; es kann auch geradezu heißen: Man hat alles Vorhandene³, man hat das Weltall. Für Plotin ist ja die letzte Einheit alles Bestehenden Denk Voraussetzung; sie ist zur Vielheit auseinandergetreten, geblieben ist die Sehnsucht zur Wiedervereinigung. Im mystischen Erleben wird diese hergestellt; wer dieses Erlebnis gemacht hat, dem ist es widerfahren, daß sein Selbstbewußtsein sich im Allbewußtsein aufgelöst hat, daß sein

¹ Auch das „Wahre haben“ kommt vor: V 5, 1 (520 1) mehrmals.

² III 77, 6 (330) wird die Bedürfnislosigkeit durch den Satz begründet: ἔχει δὲ τὸ πᾶν.

³ II 4, 11 (165) ἐπεὶ καὶ ἡ ψυχὴ πάντα δεχομένη ὁμοῦ ἔχει πάντα III 6, 18 (320) ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἶδη ἔχουσα εἶδος οὐσα καὶ αὐτὴ ὁμοῦ πάντα ἔχει.

Ich mit dem Weltall verschmolzen ist, so daß er in dem Augenblick alles Seiende wahrhaft in sich „umfaßte“: IV 4, 2 (398) ἔχει μὲν ἑαυτὸν, ἡ δὲ ἐνέργεια πρὸς ἐκεῖνο . . . ὥστε τῇ μὲν εἰς ἑαυτὸν ὁ τοιοῦτος ἐπιβολῇ καὶ ἐνεργείᾳ ἑαυτὸν ὄρων τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῇ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον ἑαυτὸν. „Er hat sich selbst, sein Streben aber richtet sich auf jenes . . . so hat er einerseits durch die Einkehr zu sich selbst und in der Selbstschau das All als Umfaßtes, andererseits in der Hinkehr zum All sich selbst als Umfaßten.

Oder V 8, 11 (552) ἐν δὲ τῇ ἐπιστροφῇ κέρδος τοῦτ' ἔχει· ἀρχόμενος αἰσθάνεται αὐτοῦ, ἕως ἕτερός ἐστι: δραμῶν δὲ εἰς τὸ εἶσω ἔχει πᾶν καὶ ἄφεις τὴν αἴθησιν εἰς τοῦπίσω τοῦ ἕτερος εἶναι φόβῳ εἰς ἐστὶν ἐκεῖ. „In der Hinwendung hat er folgenden Gewinn: anfangs nimmt er sich selbst als ein zweites Wesen wahr; wenn er aber zur Verinnerlichung kommt, hat er das All, und wenn er die Sinnlichkeit hinter sich läßt aus Furcht vor der Sonderung, ist er dort eins (mit dem All)“. Damit stehen wir am Ende der Entwicklung: Der Mensch hat nicht nur eine Seele und einen Geist, sondern die Seele, den Geist, ja mehr: das Eine, Seiende, Gute, das Leben, das All.

Fragen wir uns noch, was für eine Bedeutung von 'haben' uns in diesem Abschnitt entgegengetreten ist, wobei wir uns an die eingangs mitgeteilten Bedeutungsmöglichkeiten zurückerinnern, so müssen wir sagen: Sofern es sich um das schlichte νοῦν oder λόγον ἔχειν handelt, ist es ein ganz wörtlich zu verstehendes „Insichhaben“, also die Vorstellung von Gefäß und Inhalt steht dahinter. Wird das Objekt transzendenter, so beobachteten wir die Neigung, statt von haben lieber vom Teilhaben zu sprechen. Plotin wendet das „Haben“ auch auf ganz transzendente Objekte an; auch dann kann das räumliche Bild im Hintergrund stehen, ἔχειν rückt dicht an περιέχειν heran. Doch kennt Plotin in erster Linie das Haben inniger Gemeinschaft, das fast mit εἶναι gleichbedeutend ist, ja geradezu mit ihm vertauscht werden kann. Das Niedere muß sich erst zum Höheren aufschwingen, aus dem es stammt, ehe ein Haben von ihm ausgesagt werden kann. Zunächst hat das Niedere am Höheren teil, dies Teilhaben kann zum reinen Haben gesteigert werden.

IV. Das Neue Testament.

Fragen wir uns wieder, welche Stellung in dieser Entwicklungslinie das Neue Testament einnimmt, so müssen wir an

diesem Punkte sagen: Es hat so gut wie nichts damit zu tun. Logos heißt im NT immer „Wort“¹, wenn auch bisweilen (z. B. Phil. 4, 15. 17) in sehr übertragener Bedeutung. Der johanneische Logos mag philonischer Herkunft sein; übernommen hat ihn Johannes, weil er die Bezugnahme auf das at.liche Schöpfungs- und Offenbarungswort darin fand. Der Logos des Prologs zeltet „unter uns“ (14). Man kann hier einen interessanten Unterschied feststellen: Act. Thom. 88 (Lips. 203) „zeltet“ er „in uns“: ἵνα εἰς πάντας κατασκηνώσῃ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐν αὐτοῖς ἐνσκηνώσῃ. Damit kann man vergleichen Buch Jeu 259, 11 „das Wort wird in euch wohnen“. Oden Salomos 12, 11 „die Wohnung des Wortes ist der Mensch“. Vergleichbar ist allenfalls Col. 3, 16 „das Wort Christi wohne reichlich in euch“, aber der Unterschied ist wohl ohne weiteres deutlich. Ein Haben des λόγος findet sich im NT an der Stelle Joh. 5, 38 καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ (Gottes) οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα. Der Satz steht auf der Grenze. Der λόγος ist nicht einfach Gottes Wort, denn das ist vorher mit φωνή schon zum Ausdruck gebracht; λόγος ist hier schon mehr ein Stück vom Wesen Gottes selbst, nicht einfach dem geschichtlichen Christus gleichgesetzt, sondern mehr kausal an ihn gebunden: ohne den Christus kein Anteil am Logos. Der Satz hat I. Joh. 2, 14 eine gewisse Parallele, wenn auch ohne ἔχειν, aber das μένειν ist an beiden Stellen vorhanden; man übersetzt es wohl am besten mit „wohnen“ (s. S. 132).

Dem νοῦς kommt im NT gar keine metaphysische Bedeutung zu; das Wort dient zur Bezeichnung des Geistes im Gegensatz zum Körper; der νοῦς kann klar und verdunkelt sein; er kann durch Gott erneuert werden; er ist vielleicht noch das Aufnahmeorgan für die göttliche Beeinflussung, nicht mehr. Νοῦν ἔχειν heißt, wie es seine Grundbedeutung ist, „verständlich sein“ (Apc. 13, 18). Die Ableitung νουνεχῶς findet sich im Sondergut des Marc. (12, 34). Wo sich das Wort νοῦς über die Grundbedeutung erhebt, geht es in der Richtung auf „Gesinnung“, also in einer Richtung, die wir noch nicht fanden. Von hier aus kann man den Satz I. Cor. 2, 16 verstehen: „wir aber haben Christi Sinn“. Über diese Stelle darf man sich überhaupt nicht zu sehr den Kopf zerbrechen, da sie durch ein at.liches Zitat veranlaßt ist. „Wer hat des Herrn Sinn (= Absicht) erkannt“ heißt es unmittelbar vorher auf Grund von

¹ Beachte aber die ἄλογα ζῶα in II. Petr. 2, 12 und Judas 10 sowie ἄλογος unsinnig Act. 25, 27.

Jes. 40, 13. Und nun ist für Paulus κύριος so sehr Bezeichnung Christi, daß er (trotz anderer Deutungsmöglichkeit des Zitats — s. Röm. 11, 34) einfach fortfahren kann, als wäre vom Nus Christi die Rede: wir haben ihn. Ein philosophischer oder gar hermetisch-mystischer νοῦς-Begriff spielt hier nicht herein¹. Der Satz bedeutet ja in seinem Zusammenhang eine leichte Überraschung; vorher war nur immerzu vom πνεῦμα als Bedingung der Gotteserkenntnis die Rede, und nun will Paulus das Gesagte zusammenfassen, und da führt er den neuen Begriff des νοῦς ein. Aber er ist ihm eben — das muß nochmals wiederholt werden — einfach aus dem Jesaiaszitat entstanden. Er hätte ebensogut sagen können: Wir haben den „Geist“ (πνεῦμα) Christi und können daher Gott erkennen. Paulus spricht auch sonst neben πνεῦμα θεοῦ von πνεῦμα Χριστοῦ: Röm. 8, 9; Phil. 1, 19 (vgl. auch I. Petr. 1, 11). So leitet uns denn die Stelle I. Cor. 2, 16 sogleich weiter: Wenn wir etwas im NT mit den griechischen Logos- und Nussagen vergleichen wollen, dann können es nur die Sätze über den Besitz des πνεῦμα sein. Es ließe sich geradezu in manchen hermetischen Sätzen für νοῦς : πνεῦμα einsetzen, ohne daß der Sinn wesentlich geändert würde. Die Steigerung von λόγον (bzw. νοῦν) ἔχειν zu τὸ ἐν ἔχειν im Platonismus, die Steigerung von λόγου μετέχειν zu θεοῦ μετέχειν im christlichen Alexandrinismus und die Steigerung von πνεῦμα ἔχειν zu θεὸν ἔχειν im NT sind einander ganz parallele Erscheinungen.

Wir haben schon einmal im Verlauf der Arbeit vom Geistbesitz des Christen gesprochen und haben ihn dem dämonischen Haben gegenübergestellt, haben dabei auf das Fallen des Geistes, auf den „Empfang“ des Geistes unter sichtbaren Zeichen, auf die Möglichkeit des Geistesverlustes den Finger gelegt; wir müssen jetzt eine andere Linie ins Auge fassen. Im einen Falle stellt sich der Christ seinen Geistesbesitz nach Analogie dämonischer Besessenheit vor, im andern Falle als eine Analogie zu dem Besitz der Seelenkräfte oder geistigen Funktionen. Wird schon der natürliche Mensch nicht nur zwei-, sondern dreigeteilt in Körper, Seele und Geist, so tritt für den neuen Menschen noch das πνεῦμα hinzu, so wie wir bei der Hermetik zu dem λόγος den νοῦς hinzutreten sahen. Unter diesem Gesichtspunkt ist es sehr bedeutsam, daß Paulus νοῦς statt πνεῦμα gebrauchen kann; wir sehen daraus, daß er sich das πνεῦμα als Analogie

¹ Gegen Reitzenstein. Hell. Myst.³ S. 337/8.

zum νοῦς¹, wenn auch auf höherer Ebene, vorgestellt hat. Damit kommt ein wichtiges Anliegen speziell der paulinischen Geistlehre zum Ausdruck, auf das die oben zitierten Arbeiten auch deutlich hinweisen, nämlich die Stetigkeit des Geistbesitzes. Das Ekstatische kennt Paulus, benutzt es wohl auch als Argument in der Beweisführung, doch ist anderes bei ihm in den Vordergrund getreten, Heilsgewißheit und sittliche Kraft und mannigfaltige, weniger ekstatische als normale Gaben.

Das oben schon beobachtete Problem, daß die Vielen das eine Objekt haben, taucht auch bei dem nt.lichen πνεῦμα-Besitz auf. In verschiedenen Segenswunschformeln ist zwar wohl das christliche πνεῦμα gemeint, aber die Ausdrucksweise ist so, daß jeder Christ ein πνεῦμα hat, nicht nur Anteil an dem einen (s. dazu im nächsten Kapitel): Gal. 6, 18; Phil. 4, 23; I. Thess. 5, 23; Phlm. 25; II. Tim. 4, 22. Es gibt πνεύματα, die aus Gott sind, und doch wirkt sich in ihnen allen „das“ πνεῦμα aus: I. Joh. 4, 1—3. Paulus kennt das aus Gott gewissermaßen ausströmende πνεῦμα: I. Cor. 2, 12; vgl. auch das ἀπό (= von Gott her) 6, 19. Man denkt auch an das Zitat Act. 2, 17: ἐκχεῖω ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου. Versucht man sich das bildhaft vorzustellen, so sieht man etwa das Bild des regenspendenden Gottes vor sich, der aus den großen vorhandenen und bereitgehaltenen Wasservorräten etwas ausgießt; so hat er auch den Geist in Fülle und kann davon ausgießen, daß überallhin Tropfen fallen.

Sehen wir uns vor allem noch die Stellen an, wo bei Paulus vom Haben des Geistes die Rede ist:

Röm. 8, 9 εἰ δὲ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει.

Das ἔχειν πνεῦμα Χριστοῦ steht dem φρόνημα τῆς σαρκός (7) gegenüber. Und man könnte fast mit „Gesinnung“ übersetzen. Wer nicht mit Christus eines Sinnes ist, gehört nicht zu ihm

¹ Zu seiner Terminologie sei noch besonders auf Stellen hingewiesen, wo er πνεῦμα vom natürlichen Menscheng Geist gebraucht oder doch in einer Ausdrucksweise, die den Geist als eine dem νοῦς analoge Funktion erscheinen läßt:

Röm. 1, 9 im Vergleich mit 7, 25; 8, 10 πνεῦμα im Gegensatz zum σῶμα; 8, 16 („Der Geist“ gibt Zeugnis unserm πνεῦμα); I. Cor. 2, 11 („das πνεῦμα des Menschen, das in ihm ist“. Dem steht parallel Gottes πνεῦμα); nicht ganz eindeutig sind I. Cor. 5, 3 und Col. 2, 5 („dem Geiste nach“ oder „im (heiligen) Geist“) „wohl aber I. Cor. 5, 4 indem sich zusammen tun euer und mein Geist“ (vgl. 16, 18) — vs. 5 „daß der Geist gerettet werde“ würde ich nicht hierher rechnen; es gehören hierher auch II. Cor. 2, 13 (πνεῦμα μου) und 7, 1 (σῶξ καὶ πνεῦμα); in Antithese stehen πνεῦμα μου und νοῦς μου, aber damit doch auf einer Ebene I. Cor. 14, 14. 15; ganz eigenartig Eph. 4, 23 τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς ὑμῶν.

(vgl. I. Cor. 6, 17 „wer an Christus hängt, ist ein Geist mit ihm“; und das ἐν πνεύμα Eph. 4, 4). Doch setzt der nächste Satz dafür ein: Χριστός ἐν ὑμῖν, also eine enthusiastische Formel. Als synonym mit dem ἔχειν steht in der unmittelbaren Nachbarschaft mehrmals (ἐν-)οἰκεῖν ἐν . . .

Röm. 8, 23 τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες.

Das heißt nicht „einen Erstanteil am Geist“¹, sondern — gen. epexeg. — „die wir das im Geist gegebene Angeld (nämlich unserer Erlösung und Vollendung) haben“ (vgl. II. Cor. 1, 22; 5, 5). Es könnte auch stehen: τὸ πνεῦμα ἔχοντες, ὃ ἐστὶν ἡ ἀπαρχή.

I. Cor. 6, 19 τοῦ . . . ἁγίου πνεύματος, οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ.

Das οὗ könnte ein partitives Verhältnis ausdrücken, doch leichter erklärt es sich als *Attractio relativi* für ὁ. Der Gehalt des ἔχειν wird deutlich durch die bei ἁγίου πνεύματος stehenden Worte τοῦ ἐν ὑμῖν.

I. Cor. 7, 40 δοκῶ δὲ κάγῳ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν.

„Ich meine aber auch den Gottesgeist zu haben“. — Dieser ironische Satz ist formal analog einem solchen, wie er in profaner Kontroverse gebildet werden könnte: ich meine auch meinen Verstand beieinanderzuhaben. Diese Analogie bestimmt die Ausdrucksweise.

II. Cor. 4, 13 ἔχοντες τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως.

Hier ist wichtig die Bezeichnung „Glaubensgeist“. Das zeigt, daß dieses ganze Geisthaben nichts Mystisches ist. Um welche Gegenüberstellung es sich bei τὸ αὐτὸ handelt, kann hier offen bleiben.

Noch muß einer Stelle gedacht werden, die uns mehr an die Peripherie des NT führt: Judas 19 ist von den bekämpften Irrlehrern gesagt, sie seien ψυχικοὶ πνεῦμα μὴ ἔχοντες. Der Satz hat gnostischen Klang. Allerdings setzt er die nt.liche Psychologie voraus — sofern man von einer solchen sprechen darf —: allen Menschen eignet die ψυχή als das Lebendige in ihnen, als der vom Schöpfer ihnen eingehauchte Lebensodem, das πνεῦμα jedoch gehört nicht in die Schöpfungsordnung, sondern ist ein Stück der neuen Welt Gottes, ein Gnadengeschenk an die einzelnen von Gott zur Erlösung Berufenen. Ganz ebenso der Sprachgebrauch des Judasbriefes; aber: Das verächtliche Herablicken auf die Nicht-Pneumatiker, die Psychiker oder Hyliker, ja schon die Bildung dieser Substantive ist nicht mehr Geist

¹ Wer diese Deutung vertritt, ist bei B. Weiß im Meyerschen Kommentar zusammengestellt zu Röm. 8, 23. Neuerdings wieder H. Seesemann, *Koinonia*, Beihefte zur ZNW (1933), S. 60, 2. H. Lietzmann (Handbuch) macht zwischen ἀπαρχή und ἀρραβών einen Unterschied.

vom Geist des NT, sondern gnostischer Gebrauch. Allerdings werden wir nicht den Verfasser des Judasbriefes einen Gnostiker schelten dürfen; es wird wohl so sein, daß er das Stichwort seiner Gegner aufgreift: Sie bilden sich ein, Pneumatiker zu sein und schimpfen uns Psychiker? — Sie selbst sind Psychiker ohne Geist (wie er sie auch 4 ἄσβεοίς nennt). Es ist so, wie es v. Harnack für den Vorwurf der ἀθεότης nachweist (s. S. 146), daß ein Gegner sie immer dem andern an den Kopf wirft. Wir dürfen das für unsere johanneischen Stellen im Auge behalten; so ähnlich könnte das Gotthaben als gegnerisches Schlagwort aufgenommen sein.

Die Bedeutung des nt.lichen πνεῦμα-Besitzes darf im Zusammenhang unserer Arbeit nicht unterschätzt werden. Er ist das eigentlich positive Kennzeichen des neuen Heils nach urchristlicher Anschauung. Damit ist die Stelle, die eventuell die Formel „Gott haben“ hätte einnehmen können, gewissermaßen schon besetzt. Es ließe sich leicht aus der Kirchengeschichte nachweisen, wie mit dem Hervortreten des Gotthabens das Geisthaben zurücktritt; die beiden Formeln schließen sich nicht aus, aber sie machen einander überflüssig¹. Im NT steht der πνεῦμα-Besitz im Vordergrund. Das πνεῦμα regiert den Christen, im πνεῦμα betet der Christ, im πνεῦμα hat er Gottes- und Christusgemeinschaft und damit Heilsgewißheit, Gewißheit auch der ewigen Seligkeit. Das πνεῦμα ist „Angeld“ einer noch völligeren Erlösung auch des ganzen Menschen, Unterpfand unserer dereinstigen Verherrlichung (der δόξα)².

Soviel über Logos, Nus und Pneuma im NT. Plotins Größen, die wir kennengelernt haben, kommen im NT überhaupt nicht vor³, außer dem einen Begriff des „Lebens“. „Das Leben haben“ ist bei Johannes ein ganz zentraler Gedanke. Bei den Synoptikern ist das „Erlangen des ewigen Lebens“ Ausdruck des eschatologischen Heils, bei Johannes der gegenwärtig erfahrenen Gottverbundenheit. Gott hat das Leben in sich (Ev. 5, 26), daher

¹ Wir finden allerdings bei Luther beides: aus mittelalterlicher Sprache übernommen, das Gotthaben, und daneben eine Erneuerung des urchristlichen Sprachgebrauchs vom Haben des Geistes (vgl. K. Holl, Ges. Aufsätze 1923 (Luther) S. 138 ff. speziell S. 219, 2), während Luther mit der Formel „Christus haben“ auffallend zurückhaltend umgeht.

² Vgl. noch Eph. 1, 14: der Geist ἀρραβών τῆς κληρονομίας ἡμῶν.

³ II. Cor. 6, 10 μηδὲν ἔχοντες πάντα κατέχοντες hat nichts mit der plotinischen Alleinheit zu tun: Der Christ ist über alles erhaben; außerdem ist ihm im Gebet alles erreichbar, was er braucht. So ist er tatsächlich bei aller Armut reich zu nennen (vgl. I. Cor. 1, 5).

auch infolge seiner Gottverbundenheit Christus (ebd. u. 1, 4), und so hat es auch jeder, der in die Verbundenheit mit Christus tritt. Ein Blick in die Konkordanz zeigt die große Häufigkeit der Formel bei Johannes. Meist ist auch die Christusbeziehung klar (Glaube, Gehorsam und Verbindung im Abendmahl). Zwei für uns besonders wichtige Stellen seien herausgehoben: I 5, 12 „wer den Sohn hat, hat das Leben, wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht“. Und dicht dahinter, am Schluß des Briefes, die andere (20): „Dieser ist der wahre Gott und das ewige Leben“. Der Satz vollzieht eine völlige Gleichsetzung, und stellt somit eine Art Klammer dar. Er rückt auch das Haben Gottes und das Haben des Lebens eng zusammen und rechtfertigt damit unsern Ausblick auf die Wendung „das Leben haben“ bei Plotin und Johannes.

Kap. 5. An Gott Teilhaben

I. Das Wort μετέχειν.

Schon wiederholt in der bisherigen Darstellung begegnete uns neben ἔχειν das μετέχειν. Um es noch einmal kurz zusammenzufassen, so hatten wir ein Teilhaben:

Am Logos: Sext. Math. VII 131, Plato Tim. 71 D, Phileb. 54 B, Polit. III 411 D, Plutarch Mor. II 967 E (Kleanthes), Arius Didymus Epit. (Euseb praep. evang. XV 15 (817 D)), Justin Apol. 46 (83 C), (μεταδιδόναι: Clemens Alex. Strom. V 1 (6, 3)), Origenes in Joh. passim, Hom. in Psalm. 3 (181), Cohort. Mart. II 2, 12; am Nus: Plato Apol. 27 E, Tim. 51 E, Leg. X 887 E, 905 D, Philo Leg. all. II 23, (μεταδιδόναι: Plutarch Is. Osir. 1 (351 D)), (μέρος ἔχειν: Plotin III 8, 8); am Einen: Plotin III 8, 9; V 3, 15; 5, 4; VI 9, 1. 2; am Seienden: Plotin III 6, 14; IV 7, 8f. auch II 4, 7; am Guten: Plotin VI 2, 12 zweimal; 8, 13; II 4, 16; (mehr eschatologisch Corp. herm. X 8 und 15); am Leben: Plotin V 3, 15; VI 7, 23.

Wir empfanden dabei einen Bedeutungsunterschied, insofern μετέχειν gegenüber ἔχειν eine Einschränkung darstellt und weniger mystischen Charakter hat. Dennoch glaubten wir beides nicht trennen zu können. So gehört es auch zum Gang unserer Darstellung, wenn sich in der griechischen Literatur in folgerichtiger Steigerung der genannten Wendungen ein μετέχειν (τοῦ) θεοῦ findet, obschon es weniger ist als ἔχειν (τὸν) θεόν. Zunächst gilt es, sich über Herkunft und Bedeutung des Wortes μετέχειν Klarheit zu verschaffen.

Wir haben besonders an Plato anzuknüpfen, und zwar an seinen Zentralgedanken, die Ideenlehre¹. Sie darf als bekannt vorausgesetzt werden. Plato bestimmt nun das Verhältnis des Einzeldings zur Idee als μέθεξις oder μετοχή². Die Existenz z. B. beruht auf dem Teilhaben an der Idee der Substanz (οὐσία): Parm. 142/3; oder Soph. 256 A ἔστι δέ γε διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος (die Bewegung) „ist etwas Seiendes, weil sie am Sein teilhat“. Aristoteles behauptet (Metaph. A 6, 987^b, 9—14), diese μέθεξις des Plato sei nichts anderes, als was die Pythagoräer μίμησις genannt hätten; er ist bereit, diesen Sprachgebrauch zu übernehmen, will aber dafür den Ideebegriff einschränken (ebd. A 9, 990^b, 27—991 und XII 4, 1079^a, 24—33). Auf Heimat des Begriffs in der Ideenlehre weist auch Philo Leg. all. I 22 οὐ κατὰ μετοχὴν καὶ τὰ ἄλλα ὠνόμασται . . . , οὐ κατὰ μετουσίαν καὶ τὰ ἄλλα αἰσθητὰ γέγονε, oder Plotin I 1, 8 (4/5), wo das zweifache Haben des Nus mit dem zweifachen Haben der Ideen verglichen wird, und 7, 2 (62) (ἐκαστον) μετέχει . . . εἶδους· ὡς οὖν μετέχει τούτων, οὕτω καὶ τοῦ ἀγαθοῦ.

Was kommt in der Wahl dieses Wortes zum Ausdruck? Wir halten uns dafür zunächst an Plato in seinen ontologischen Dialogen: Parm. 143 B ἄλλο τι ἕτερον μὲν ἀνάγκη τὴν οὐσίαν αὐτοῦ εἶναι, ἕτερον δὲ αὐτό, εἴπερ μὴ οὐσία τὸ ἐν, ἀλλ' ὡς ἐν οὐσίας μετέσχευ. „Es (das Eine) muß etwas anderes sein als seine Substanz; denn nicht ist das Eine Substanz, sondern als Eines hat es teil an der Substanz.“ Ebd. 158 A . . . μετέχοι δέ γε ἂν τοῦ ἐνὸς δῆλον ὅτι ἄλλο ὄν ἢ ἐν· οὐ γὰρ ἂν μετείχευ, ἀλλ' ἦν ἂν αὐτὰ ἐν. „(Wenn das andere) am Einen teilhat, so ist klar, daß es ein zweites ist gegenüber dem Einen; denn sonst hätte es nicht daran teil, sondern wäre selbst das Eine“. Soph. 259 A τὸ μὲν ἕτερον μετασχὼν τοῦ ὄντος ἔστι μὲν διὰ ταύτην τὴν μέθεξιν οὐ μὴν ἐκεῖνό γε οὐ μετέσχευ, ἀλλ' ἕτερον. „Was am Sein teilhat, ist keineswegs wegen dieser Teilhabe identisch mit dem, woran es teilhat, sondern bleibt ein anderes.“ Mithin bezeichnet μετέχειν eine besonders enge Beziehung des Einzelnen zum Allgemeinen, aber in bewußter Unterscheidung von der Identität. Es ist das

¹ Vgl. E. Hoffmann, Methexis und Metaxy bei Platon, in: Sokrates NF 7 (1919), Jahresberichte des Philologischen Vereins zu Berlin, S. 48.

² Das Abstraktum zu ἔχειν heißt ἐξις. Doch die meisten Komposita haben neben sich eine Bildung auf -οχή, das bei dem Simplex nicht vorkommt: ἐποχή, κατοχή, παροχή, περιοχή, συνοχή. Bei μετέχειν findet sich beides, μέθεξις als Analogie zu ἐξις und μετοχή als Analogie zu den Kompositbildungen. Μέθεξις scheint die ältere Form zu sein, der gegenüber sich μετοχή auf die Dauer durchgesetzt hat.

gewiesene Wort zur Beschreibung des Verhältnisses von Idee und Erscheinung. Mit Plato befindet sich hier in Übereinstimmung auch Aristot. Eth. Eud. A VIII 2, 3 (1217^b) . . . χωριστήν εἶναι τῶν μετεχόντων ὥσπερ καὶ τὰς ἄλλας ἰδέας. („Die Idee des Guten . . .) sei geschieden von denen, die daran teilhaben, wie auch die anderen Ideen.“ Derselbe Wortsinn ergibt sich aus Justin Dial. 6 ἡ ψυχὴ ἦτοι ζωὴ ἐστὶν ἢ ζωὴν ἔχει . . . εἰ δὲ ζῆ, οὐ ζωὴ οὐσα ζῆ, ἀλλὰ μεταλαμβάνουσα¹ τῆς ζωῆς· ἕτερον δὲ τι τὸ μετέχον τινὸς ἐκείνου οὐ μετέχει. ζωῆς δὲ ψυχὴ μετέχει . . . „Ein anderes aber ist dasjenige, was an etwas teilhat, gegenüber dem, woran es teilhat (!) . . .“ Der Satz ist deutlich. Dasselbe kommt zum Ausdruck im weiteren Verlauf einer oben schon zitierten Plotinstelle (VI 9, 1—757) . . . „Leib und Ureines sind nicht ein und dasselbe (ταυτόν), sondern der Leib hat teil (μετέχει) am Einen“. Damit ergibt sich von selbst der Unterschied des μετέχειν vom einfachen ἔχειν. „Haben“ heißt „etwas ungeteilt in sich tragen“ oder „etwas ungeteilt zu eigen besitzen“. Wo aber ein gemeinsames Übergeordnetes zu mehreren Exemplaren in der gleichen Beziehung steht, stellt sich von selbst das „Teilhaben“ ein. Konsequent ist der Sprachgebrauch in dem Satz Plotins V 5, 10 (529) „es gilt das zu fassen (λαβεῖν), woran alles Anteil hat (μετεχόντων), während haben (ἔχοντος) es niemand kann“. Doch nimmt gerade Plotin es sonst nicht so genau. Denn überall, wo er „teilhaben“ sagt, hat er an anderen Stellen auch ein „Haben“. Doch scheint mir dieser Widerspruch sich folgendermaßen zu lösen: Μετέχειν ist die sächliche Beziehung von Ding zu Begriff und von Begriff zu Begriff; ἔχειν führt in die persönliche Sphäre, ἔχειν ist die Beziehung von Person zu Idee, vom Menschen zum idealen Gut; und μετέχειν ist eine philosophisch-abstrakte Seinsbeziehung, ἔχειν eine mehr religiöse, oft mystisch-ekstatische Lebensbeziehung. Man beachte die Subjekte zu μετέχειν, und man wird das bestätigt finden. Besonders die Materie hat „teil“. Plotins normaler Sprachgebrauch ist so, daß die unteren Stockwerke seiner metaphysischen Hierarchie an den oberen „teilhaben“ (μετέχειν, oder wie Plotin lieber sagt μεταλαμβάνειν¹), während das Obere das Untere „umfaßt“ (περιέχειν, περιλαμβάνειν²). Das Schema wird deutlich aus

¹ Μεταλαμβάνειν als gleichbedeutend neben μετέχειν wie im Deutschen „Teilnehmen“ neben „Teilhaben“ und „Teilnehmer“ neben „Teilhaber“. Vgl. Ps. Clemens Recogn. II 71 (1281) *participium sumpsit eius daemonis*. Da hätten wir sogar einmal ein dämonisches Teilhaben!

² S. Anm. 1; vgl. S. 26. — Im gleichen Schema ist gedacht Hermes

folgenden Sätzen: I 2, 2 (13) „was dem Göttlichen näher ist, hat größeren Anteil daran (μᾶλλον μεταλαμβάνει). Die Seele ist ihm nun näher als der Körper und jenem verwandter, hat darum größeren Anteil“ (πλέον μεταλαμβάνει). II 9, 16 (215) καὶ ἡ μέγξις κἀκείνης τῆς ψυχῆς (der Weltseele im Vergleich mit den Einzelseelen) πολὺ μᾶλλον. Ebenso hat der Einzelgeist (λόγος τις) am Weltgeist Anteil: V 1, 7 (489).

II. An Gott teilhaben.

Diese von Hause aus platonische Teilhaftigkeitslehre wird nun für uns bedeutsam, wo sie auf die Gottheit angewandt wird. Es liegt durchaus in der Linie des geistigen Habens des Menschen, daß sein besonderer Besitz auch als ein „Teilhaben“ an Gott, am Göttlichen, an der göttlichen Natur usw. bestimmt wird. Plato ist — soweit ich sehe — auch hierin vorangegangen¹. Auf den Gedanken, das Menschengeschlecht an der Gottheit teilhaben zu lassen, brachte ihn wohl die Tatsache, daß allein der Mensch, soweit wir sehen, Religion, Glauben an Götter, kennt und pflegt². Wie die Menschenseele eine Anamnese an die ideale Welt besitzt, so trägt sie offenbar auch eine geheime Kenntnis des Göttlichen, eine Uroffenbarung in sich, und darum hat sie teil an der Gottheit.

Wenn man die fraglichen Stellen ansieht, zeigt sich nun — und das entspricht dem oben Ausgeführten —, daß es sich allemal um theoretische Erörterungen über das Gott-Mensch-Verhältnis handelt.

Ein geschichtlicher Überblick beginnt bei Plato: Phädr. 253 A οἱ ἐνθουσιῶντες ἐκ θεοῦ τινος . . . λαμβάνουσι τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα (τοῦ θεοῦ) καθόσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπων μετασχεῖν („in dem Maße als es einem Menschen möglich ist, an Gott teilzuhaben“). Die Stelle drückt sich vorsichtig aus. Es wird keine generelle Aussage gemacht. Ähnlich vorsichtig ist Xenophon Memor. IV 3, 14 ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχὴ εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων τοῦ θεοῦ μετέχει („sofern

bei Stobäus Floril. 1 41, 1b (I 274 Wachsm.) τὸ ἀθάνατον οὐ μετέχει τοῦ θνητοῦ, τὸ δὲ θνητὸν τοῦ ἀθανάτου μετέχει.

¹ Vgl. C. Ritter, Platons Gedanken über Gott und das Verhältnis der Welt und des Menschen zu ihm. Archiv für Religionswissenschaft XIX (1919), S. 233—272 und 466—500.

² Protag. 322 A „da der Mensch eines Teils der Gottheit mächtig ist (zum Ausdruck θείας μοίρας μετέχειν vgl. Phaedr. 230 A), hat er als erstes und einziges unter allen Lebewesen infolge seiner Verwandtschaft den Götterglauben gefaßt“.

überhaupt (oder: und wenn sonst noch) ein menschliches Organ an der Gottheit teilhaben kann“), ὅτι μὲν βασιλεύει ἐν ἡμῖν φανερόν, ὁρᾶται δὲ οὐδ' αὐτή. Ähnlich äußert sich Aristoteles, z. B. Anim. 29 (415^a) ἵνα τοῦ αἰὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύνανται (Im folgenden wird das näher erklärt. Die Teilnahme kann nicht erfolgen τῇ συνεχείᾳ, nicht im Sinne einer zahlenmäßigen Einswerdung, sondern nur im Sinne der Einheit der Idee. Damit ist die Beziehung zur Ideenlehre, von der wir ausgingen, wiederhergestellt. Auch μετέχειν steht in dem nächsten Satz noch einmal neben κοινωνεῖν). Part. anim. 7 (656^a) τὸ ἀνθρώπων γένος ἢ μόνον μετέχει τοῦ θεοῦ τῶν ἡμῖν γνωρίμων ζώων ἢ μάλιστα πάντων „Das Geschlecht der Menschen hat entweder als einziges der uns bekannten Lebewesen an der Gottheit teil, oder doch am innigsten von allen“. Und daneben stellen wir noch Eth. Eud. A VIII 3 (1217^a) (nur Menschen ist εὐδαιμονία erreichbar) οὐ γὰρ ἔστιν εὐδαιμών ἵππος οὐδ' ὄρνις οὐδ' ἰχθύς οὐδ' ἄλλο τῶν ὄντων οὐθέν, ὃ μὴ κατὰ τὴν ἐπωνυμίαν ἐν τῇ φύσει μετέχει θεοῦ τινός („an etwas Göttlichem teilhat“), ἀλλὰ κατ' ἄλλην τινὰ τῶν ἀγαθῶν μετοχὴν („gemäß einer anderen Teilhaftigkeit an den ewigen Gütern“ oder „je nach seiner Teilhaftigkeit“) τὸ μὲν βέλτιον ζῆ, τὸ δὲ χεῖρον αὐτῶν.

Außerhalb von Plato und Aristoteles kommt das μετέχειν θεοῦ oder ähnliches noch in sehr verschiedener Bedeutung vor. Der Ausdruck „Etwas am Göttlichen Teilhabendes“ (τι τοῦ θεοῦ μετέχον) begegnet z. B., aber in übertragenem Gebrauch, von einem Traum: Herodot Hist. VII 16 c. Erwähnt wurde schon das Epigramm 654, 5 (Kaibel) πρόσθεν μὲν θνητή, νῦν δὲ θεῶν μέτοχος. Hier ist das Teilhaben gewissermaßen als eschatologisches Gut verstanden und etwa gleichbedeutend dem häufigen μετὰ θεῶν ὦν oder ähnlichem (z. B. Jamblich Protr. XVIII TB. 87, 7). Man könnte fast sagen: Die Gottesgemeinschaft hat der präexistente und der wieder zum Himmel erhobene Mensch, nur indirekt und verhüllt dagegen der auf Erden wandelnde. Μετοχή ist hier Ausdruck für persönliche Gemeinschaft, was sonst κοινωνία ist. Damit vergleiche man, daß bei Plutarch Is. Osir. 58 (374 F) eine Gottheit an der anderen (ersten) „teilhat“ (μεταλαγχάνειν). Aber auch eine LXX-Stelle ist hier zu vergleichen: Hos. 4, 17 μέτοχος εἰδώλων Ἐφραΐμ „der mit den Götzen Ephraims Gemeinschaft hat“. Wieder noch anders ist der Sinn bei Plutarch Def. Orac. 10 (Mor. II 415 C) in dem Ausdruck θεότητος μετέσχον. Es ist dort von dem Weg der guten Seelen die Rede (ἐκ ἀνθρώπων εἰς ἥρωας, ἐκ δὲ ἥρώων

εις δαίμονας). Nur wenige erlangen darüber hinaus die „göttliche Seinsweise“ (so muß man doch θεότης verstehen). Hierher gehört auch die Aussage des Clemens Alex. Strom. V 10 (63, 8) καὶ τὸ μὲν μὴ φθίρεισθαι θειότητος μετέχειν ἐστὶ, da hier auch nicht θεός, sondern θειότης „göttliche Seinsweise“ steht. Bei Philo haben wir ein eingeschränktes und indirektes Teilhaben: Leg. all. I 40 οὐ γὰρ μετέσχευεν ὁ νοῦς παρὰ θεοῦ, τούτου μεταδίδωσι τῷ ἀλόγῳ μέρει τῆς ψυχῆς „Das nämlich, woran der Nus von Gott her teilhat, daran gibt er dem alogischen Seelenteil Anteil. Auf ein solches eingeschränktes Teilhaben am göttlichen Leben kommt auch eine andere Stelle hinaus: Spec. leg. I 269. Da wird die Seele dem Leibe übergeordnet mit der Begründung ἅτε θειοτέρας φύσεως μεταλαχοῦσα.

Das Material vermehrt sich, wenn wir auch andere Wendungen wie μέρος ἔχειν, θεοῦ τι ἔχειν usw.¹ einbeziehen, die ja dasselbe bedeuten². Hierher gehört: Aristoteles Eth. Nik. VII 14 (1153^b, 32) πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον. Her mes bei Stobäus I 49, 5 (I 323 Wachsm.) ἡ δὲ ἀνθρωπίνη ἔχει μὲν καὶ τὸ τοῦ θείου „Die menschliche Seele hat etwas von der Gottheit“ (nach der Konjektur Heerens τι für τό; Scott μὲν <τι> καί). Der Ausdruck erinnert an Athenagoras Presb. 21, 4 οὐδὲν ἔχων θεοῦ „nichts (kein Stück) von Gott habend“, und Ignatius Polyk. 6, 1 σχεῖν ἐν θεῷ. Hierher gehört der Trimeter, den Jamblich Protr. 8 von Euripides (?) überliefert: ὁ θνητὸς αἰὼν μέρος ἔχει θεοῦ τινος. Daneben stände formal der Satz des Pittacus (ap. Max. 1 (Arsen. ³ p. 420)), daß die Guten unter den Menschen an Gott teilhaben (θεοῦ τι μέρος ἔχειν). Nach Epiktet I 1, 12; 17, 27 gab Zeus dem Menschen ein göttliches μέρος, die Wahlfreiheit. Wichtiger ist II 8, 10 σὺ δὲ προηγούμενον εἶ, σὺ ἀπόσπασμα εἶ τοῦ θεοῦ ἔχεις τι ἐν σεαυτῷ μέρος ἐκείνου . . .

Haben wir aus formalen Gründen soeben auch schon Stellen einbezogen, wo die außermenschliche Welt an Gott teilhat, so

¹ Nur bei Plotin ist mir die Ausdrucksweise μετεῖναι τινος statt μετέχειν begegnet. Die Konstruktion von IV 7, 10 (465) ist eigenartig verschoben, μετέχειν hätte viel näher gelegen: ἅτε θεῖων μετὸν αὐτῷ διὰ συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον „was in der Lage ist, daß ihm Anteil am Göttlichen zukommt“. Vgl. aber auch Philo Leg. all. I 22 (S. 67) μετουσία neben μετοχή.

² Joh. 13, 8 οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ heißt wohl mehr „Du hast nichts mit mir gemein“, und 14, 30 ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδὲν „Er hat keine Macht an mir“.

³ Arsenius, Jonia (ed. Leutsch, Corpus paroem. Graec. Göttingen² (1851)).

müssen wir jetzt diesem Gedanken noch einen Augenblick unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Maximus Tyr. XI 11b berichtet als akademische Lehre, alle Schönheit sei nur Abglanz der Schönheit Gottes: καθόσον δὲ αὐτοῦ μετέσχεν ἕκαστα, καλὰ καὶ ἔδραϊα καὶ σφζόμενα, καὶ καθόσον αὐτοῦ ἀπολείπεται, αἰσχροὶ καὶ διαλυόμενα καὶ φθειρόμενα „insoweit jedes Ding an ihm teilhat, ist es schön und hat Bestand und bleibt erhalten, insofern es seiner ermangelt, ist es häßlich, löst sich auf und vergeht“. Man braucht hier nur für Gott τὸ ὄν einzusetzen, und man hat eine rein ontologische Aussage, wie sie genau so bei Plotin stehen könnte und steht; sogar den Ausdruck σφζεσθαι hatten wir bei ihm mit Bezug auf die Materie, und den Ausdruck ἀπόλειψις τοῦ ὄντος III 6, 6 kann man gleichfalls zum Vergleich zu unserer Stelle heranziehen; oder die ganze Stelle II 9, 16 (215) (in polemischer Anrede an die Gnostiker; von Gott): πᾶσιν οὖν παρέσται καὶ ἔσται ἐν τῷ κόσμῳ τῷδε ὅστις ὁ τρόπος· ὥστε καὶ μεθέξει αὐτοῦ ὁ κόσμος. εἰ δὲ ἄπεισι τοῦ κόσμου καὶ ὑμῶν ἀπέσται, καὶ οὐδ' ἂν ἔχοιτέ τι λέγειν περὶ αὐτοῦ οὐδὲ τῶν μετ' αὐτόν. ἀλλ' εἴτε ὑμῖν πρόνοιά τις ἔρχεται ἐκεῖθεν εἴτε ὅ τι βούλεσθε, ἀλλ' ὅ γε κόσμος ἐκεῖθεν ἔχει καὶ οὐκ ἀπολείπεται οὐδ' ἀπολειφθήσεται. „allen Dingen in dieser Welt ist er irgendwie gegenwärtig und zu eigen. Also hat auch der Kosmos an ihm teil. Ist er vom Kosmos abwesend, so ist er auch von euch abwesend, und ihr könnt nichts über ihn sagen noch über die Wesen nach ihm. Wenn aber von ihm her eine gewisse Vorsehung auf euch hin ergeht oder wie ihr es nennen wollt, dann hat auch der Kosmos dieselbe und ist nicht von Gott verlassen und wird nicht von ihm verlassen werden“. Wir sagten schon, daß Plotin keine letzten Gegensätze kennt, und daß ihm auch die schlechte Materie nur weniger gut ist als das Gute, daß auch sie teilhat¹. Von dieser Position aus lehnt er hier den gnostischen Dualismus mit seiner völligen Verwerfung der Materie ab.

Ähnlich liegt es Jamblich myst. III 9, wo das μετέχειν τῶν θεῶν Ausdruck für das Teilhaben der Materie an der göttlichen Harmonie ist. Einem anderen Sprachgebrauch folgt Proclus in Plat. Tim. 39 E (III 101 Diehl), der die Schöpferfähigkeit des Νοῦς nicht auf die μετεχόμενα beschränkt, sondern auf alles Vorhandene ausgedehnt wissen will.

¹ S. aber I 8, 5 (75) τὸ ὄντως κακὸν μηδεμίαν ἔχον ἀγαθοῦ μοῖραν οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἔχει ἢ ὕλην, ἵνα ἀγαθοῦ ταύτη μετεῖχεν („teilhaben könnte“). Vgl. zur Frage noch II 4, 16 (169/70) und III 6, 14 (317) θαῦμα . . . γίνεται, πῶς μὴ μετέχον μετέχει κτλ.

Wenn wir uns klarmachen wollen, was für Gedanken und Vorstellungen, aber auch was für Gefühlsmomente sich mit der Formel der μέθεξις verbinden können, so können wir an einige Sätze Philos¹ anknüpfen (Vit. Mos. I 156): εἰ γὰρ κατὰ τὴν παροιμίαν² „κοινὰ τὰ φίλων“, φίλος δὲ ὁ προφήτης ἀνείρηται θεοῦ, κατὰ τὸ ἀκόλουθον μετέχει ἂν αὐτοῦ καὶ τῆς κτήσεως „Wenn nach dem Sprichwort² ‘Freunden ihr Eigentum gemein ist’ und der Prophet zum Freund Gottes erhoben ist, so muß er folglich an ihm und an seinem Besitz Anteil haben . . .“ (Gott hat alles, der Mensch eigentlich gar nichts) τῶν δὲ τοῦ θεοῦ κειμηλίων, καθ’ ὅσον ἂν οἷός τε ἦ, μεταλαγχάνει „aber er erlangt Anteil, sofern er dazu fähig ist, an dem kostbaren göttlichen Besitz“. (Das wird dann auf das Weltbürgertum ausgemünzt; er ist Herr der ganzen Welt.)

Auch sonst liegt in der Teilhaftigkeitsvorstellung etwa der Gedanke, den die Sextussprüche so ausdrücken: *quaecumque deus possidet, haec et sapiens*. Dieser gemeinsame Besitz kann etwas sehr Verschiedenes sein. Corp. herm. IV 5 ist es offenbar die Unsterblichkeit, Plutarch mor. I 758 eine göttliche Kraft; dem Zusammenhang nach ist wohl an ekstatische Gaben zu denken; 1085 ist dasselbe als pneumatische Kraft bezeichnet. Epiktet spricht vom Anteilnehmen an der Herrschaft des Zeus (III 22, 95); (vgl. I 14, 11 ἴσην ἔχεις δύναμιν τῷ Δίῳ). Damit kann man Sextussprüche 310 vergleichen: *particeps regni Dei est vir sapiens*. „An der Gottesherrschaft teilnehmen“ kann ntlich gedacht heißen „am Heilsgut Gottesherrschaft teilhaben“; näher scheint mir die aktivische Fassung zu liegen: Der Weise darf die Herrschaft mit ausüben. Eine sehr breite Ausführung über das μετέχειν bietet Irenäus haer. IV 20, 5 (Migne 1035f.) (der griechische Text des Stückes ist bei Johannes Damascenus erhalten): ὡσπερ οἱ βλέποντες τὸ φῶς ἐντός εἰσι τοῦ φωτὸς καὶ τῆς λαμπρότητος αὐτοῦ μετέχουσιν („und an seinem Leuchten teilhaben“), οὕτως οἱ βλέποντες τὸν θεὸν ἐντός εἰσι τοῦ θεοῦ, μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος („und haben an seiner strahlenden Klarheit teil“). (Glosse des lateinischen Textes: *vivificat autem eos claritas*; sie will den etwas abrupten Übergang zum Folgenden erklären) ζωῆς οὖν μεθέξουσιν οἱ ὀρῶντες θεόν. καὶ διὰ τοῦτο ὁ ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος ὀρώμενον ἑαυτὸν καὶ καταλαμβάνόμενον καὶ χωρούμενον τοῖς πιστοῖς παρέσχεν. ἵνα ζωοποιήσῃ τοὺς χωροῦντας

¹ Vgl. übrigens auch Cherubim 86 τὸ δὲ ἴδιον μεταδεδωκώς.

² Vgl. Plato Phaedr. 279 C; Aristot. Eth. Nik. VIII 11.

καὶ βλέποντας αὐτόν . . . ἐπεὶ ζῆσαι ἄνευ ζωῆς οὐχ οἶόν τε ἦν. ἡ δὲ ὑπαρξίς τῆς ζωῆς ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ περιγίνεται μετοχῆς („Der Besitz des Lebens aber resultiert aus dem Teilhaben an Gott“). μετοχὴ δὲ θεοῦ ἐστὶ τὸ γινώσκειν θεὸν καὶ ἀπολαύειν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ. („An Gott teilhaben aber heißt Gott erkennen und seine Güte genießen“). Im Mittelpunkt dieses Stückes steht doch wohl das Leben. Gott macht sich offenbar, um den Gläubigen an seinem Leben Anteil zu geben; auch die μετοχὴ ist nur ein Ausdruck hierfür.

Sind wir mit Irenäus auf die christlichen Autoren eingegangen¹, so müssen wir besonders noch auf Origenes einen Blick werfen. Da er christlicher Neuplatoniker ist, erwarten wir bei ihm das μετέχειν θεοῦ mit Recht. So führt er z. B. Cels. VI 64 (681) aus, daß Gott mehr Objekt als Subjekt des Teilhabens sei² (μετέχεται μᾶλλον ἢ μετέχει); und dann eine recht interessante Feststellung: καὶ μετέχεται ὑπὸ τῶν ἐχόντων πνεῦμα θεοῦ. Danach wäre also das πνεῦμα der „Teil“, den wir von Gott haben können: πνεῦμα ἔχειν = θεοῦ μετέχειν. Und dann wendet er dasselbe Prinzip auf Christus an: Auch er soll nicht zum Subjekt eines Teilhabeverhältnisses gemacht werden — das würde ihn einer Idee unterordnen —: οὐ μετέχει μὲν δικαιοσύνης, δικαιοσύνη δὲ ὧν μετέχεται ὑπὸ τῶν δικαίων („selbst die Gerechtigkeit, ist er Objekt des Teilhabens der Gerechten“). Ibid. 70 lesen wir αἰεὶ γὰρ ὁ θεὸς μεταδίδωσι τοῖς δυναμένοις μετέχειν αὐτοῦ τοῦ ἰδίου πνεύματος. Da stoßen wir auf dieselbe Beziehung: das „Teil“, das wir von Gott haben (oder wie es hier nur heißt: „woran er uns Anteil gibt“), ist sein πνεῦμα. — Und zu dem Verbum gesellt sich das Substantiv μετοχή, oft auf Christus sich beziehend: In Joh. II. 10 (77), Cohort. Mart. II 2, 12; 11, 20. Eine Stelle sei wörtlich angeführt, wo der Begriff etwas Mystisches bekommt, durch die Verbindung mit ἠνώσθαι und durch das Attribut ἄκρος: Cels. VI 47 (669) τῷ τηλικούτῳ υἱῷ τοῦ θεοῦ ἠνώσθαι . . . τῇ ἄκρῃ μετοχῇ ἐκείνου.

Μετέχειν hat es auch bei Origenes mit der Ideenlehre zu tun; das zeigt sich besonders in den folgenden Sätzen; sie könnten wörtlich so auch bei Plotin stehen, mit dem ja Origenes aus gleicher Schule hervorgegangen ist. In II. Joh. 13 (98) πάντες μὲν οὖν οἱ μετέχοντες τοῦ ὄντος — μετέχουσι δὲ οἱ ἅγιοι — εὐλόγως ἂν „ὄντες“ χρηματίζοιεν. οἱ δὲ ἀποστραφέντες τὴν τοῦ

¹ Vgl. Ignat. Eph. IV 2 ἵνα καὶ θεοῦ πάντοτε μετέχητε.

² Ähnlich Philo Cherubim 86 ὁ θεὸς μετέχων μὲν οὐδενὸς ἑτέρου πρὸς βελτίωσιν, τὸ δὲ ἴδιον μεταδεδικώς κτλ.

ὄντος μετοχὴν τῷ ἑστερηῆσθαι τοῦ ὄντος γεγόνασι οὐκ ὄντες. „Alle nun, die am Seienden teilhaben — das sind die Heiligen — heißen mit Recht ‘Seiende’. Die sich aber vom Teilhaben am Seienden abwenden, werden durch ihr des Seienden Beraubtsein ‘Nicht-seiende’“. Hier ist nun zu fragen, ob der Nominativ ὁ ὢν oder τὸ ὢν zugrundeliegt¹. „Der Seiende“ wäre eindeutig Gott, doch kann auch τὸ ὢν Gott meinen.

Was aber besonders hervorgehoben werden muß, ist, daß Origenes eine besondere Gruppe von Mittelwesen annimmt, die zwischen Gott bzw. der himmlischen Trinität und dem Menschen stehen und in speziellem Sinne den Namen μέτοχοι führen; sie haben nach Origenes nicht nur an göttlichen Kräften und Gaben teil, sondern auch am göttlichen Namen. Gott hat sie gewürdigt, Götter heißen zu dürfen. Doch gibt es auch solche „die zwar Götter heißen, es aber niemals sind“ (λεγόμενοι μὲν, οὐδαμῶς δὲ ὄντες θεοί): In Joh. II 3, 23. Griechischer Heroenglaube, orientalisches-jüdische Engelvorstellungen u. a. verbinden sich in dieser Spekulation. Die Verwendung des Plurals θεοί hat biblischen Grund: Ps. 82, 6 = Joh. 10, 34 und findet sich bei Philo: Somn. I 229: ὁ μὲν ἀληθεὶς θεὸς εἰς ἑστίν, οἱ δ' ἐν καταχρήσει λεγόμενοι πλείους. Ebendort die Unterscheidung von θεός mit und ohne Artikel und die eigenartige Feststellung: er nennt den Logos Gott οὐ δεισιδαιμονῶν περὶ τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων. Und noch andere Stellen ließen sich beitragen. Die Formel τετιμημένοι τῇ θεοῦ προσηγορίᾳ, die Origenes gebraucht, ist übrigens heidnischen Ursprungs: Corp. herm. II 16. Pap. Mimaut Z. 287. Der pluralische Begriff οἱ μέτοχοι hat seinen biblischen Grund in Ps. 45, 8 παρὰ τοὺς μετόχους σου = „vor deinen Gefährten“. Das wird von Hebr. 1, 9 auf die Engel gedeutet, von Justin dial. 86 (313 B) etwas richtiger auf alle Könige und Gesalbten.

Wie Philo unterscheidet auch er zwischen θεός mit und ohne Artikel (vgl. Joh. 1, 1 θεὸς ἦν ὁ λόγος). Wir hören einige Stellen: Cels. III 37 (471) ἐν οἷς πολὺς ἔστι λόγος περὶ θεοῦ καὶ τῶν τετιμημένων ἀπὸ θεοῦ διὰ τοῦ μονογενοῦς θεοῦ λόγον μετοχῆς θεότητος διὰ τοῦτο δὲ καὶ ὀνόματι („gewürdigt . . . der Teilnahme an seiner Göttlichkeit und darum auch gewürdigt seines Namens“). Ibid. VII 65 (740) γινώσκειν μὲν ἔστι θεὸν καὶ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ καὶ

¹ Beide Formen bei Philo, und zwar auf Grund von Exod. 3, 14; 6, 2f. Einerseits männlich: Det. pot. 160, Abr. 121, Vit. Mos. I 75, Mut. nom. 11f., Somn. I 231; andererseits neutrisch: Mut. nom. 10, 11, 15f. 27, Somn. I 230 u. ö. Gott ist ihm eigentlich namenlos und bietet nur ersatzweise Namen, mit denen er genannt werden will.

τοὺς τετιμημένους ὑπὸ θεοῦ τῆ „θεός“ προσηγορία καὶ μετέχοντας τῆς θεότητος αὐτοῦ. („und die von Gott der Anrede ‘Gott’ gewürdigten und an seiner Gottheit teilhabenden Wesen“). In Joh. II 2, 16 (zu I, 1) πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῆ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον οὐχ „ὁ θεός“ ἀλλὰ „θεός“ κυριώτερον ἂν λέγοιτο. „Alles was außer der ersten Gottheit durch Teilhaben an deren Göttlichkeit vergottet wird, heißt richtig nicht ὁ θεός, sondern θεός“. Ibid. II 3, 19 παρὰ τὸν ἀληθινὸν θεὸν θεῶν πλειόνων τῆ μετοχῆ τοῦ θεοῦ γινομένων („Götter, die es durch Teilhaben an Gott sind“). Aber natürlich ist das etwas so Spezielles, daß wir uns dabei nicht aufhalten dürfen.

Haben wir so die Vorstellung im Heidentum und Christentum nach ihren formalen Möglichkeiten und ihrer inhaltlichen Bedeutung kennengelernt, so muß noch kurz auf ihr Vorkommen in der Gnosis hingewiesen werden. Für ein reines Haben ist der gnostische Gottesbegriff eigentlich zu transzendent. Nach Hippolyt Ref. V 8 (113) legen die Naassener Milch und Honig¹ des gelobten Landes auf die geistliche Nahrung aus, durch deren Genuß die Vollkommenen (τέλειοι) „des Pleroma teilhaftig würden“ (μετασχεῖν τοῦ πληρώματος).

III. Das Neue Testament.

Fragen wir uns wieder nach der Bedeutung für das NT, so ist an das am Schluß des vorigen Kapitels Ausgeführte anzuknüpfen. Paulus hätte von seiner Geistanschauung aus zu der Formel kommen können, die der Hebräerbrief (6, 4) bietet: μέτοχος πνεύματος ἁγίου. Hier griff der Autor wohl zu dem Adjektiv, um den einmaligen Ereignischarakter der Geistmitteilung ausdrücken zu können: „teilhaftig geworden“ (das ἅπαξ bezieht sich auch hierauf). Er hätte auch schreiben können καὶ λαβόντας πνεῦμα ἁγιον, aber er hält korrekt inne, daß es nur ein πνεῦμα gibt, und darum nur Teilhaben. Ferner sagt der Hebräerbrief einmal μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν (3, 14). Hier zeigt sich das Bestreben, gewähltes Griechisch zu schreiben. An sich ist die Teilhaftigkeitsvorstellung viel zu philosophisch, als daß sie im NT erwartet werden dürfte. Die Männer des NT geben sich nicht in tiefem Grübeln Rechenschaft über ihre metaphysischen Möglichkeiten, sondern sprechen von dem lebendig erfahrenen inneren Besitz, ohne sich an der Problematik des sprachlichen Ausdrucks zu stoßen. Übrigens ist nicht sicher zu sagen, ob μέτοχος hier

¹ Häufige Verbindung; s. den Aufsatz von H. Usener über dieses Thema, Rhein. Mus. 57 (1902), S. 177—195 = Kl. Schr. IV 398 ff.

nicht mehr substantivisch gebraucht ist = „Gefährten“, „Kameraden“ (vgl. LXX, Luc. 5, 7), so wie Hebr. auch den Bruderbegriff für das Verhältnis Christi zu seinen Jüngern heranzieht (besonders 2, 11); auf die substantivische Fassung führt besonders die Parallele in Vs. 6; auch haben wir ja die μέτοχοι aus Psalm 45 in Hebr. 1, 9; von da liegt das Wort bestimmt noch im Ohr. Jedenfalls sind diese μέτοχοι Χριστοῦ nicht mystisch mit Christus verbunden, sondern, wie der übrige Satz zeigt, eschatologisch. Vielleicht paßt die paulinische Parallele „Miterben“ (Röm. 8, 17) zur Verdeutlichung.

IV. Anhang.

Mit dem Begriff der μέθεξις ist annähernd synonym der andere der κοινωνία. Wenn wir I. Joh. 1, 3. 6 von der κοινωνία mit dem Vater und dem Sohn lesen, so ist das natürlich etwas dem Haben des Vaters und des Sohnes Verwandtes. In der Abhandlung von H. Seesemann über diesen Begriff¹ kommt der Unterschied zwischen μετέχειν und κοινωνεῖν bzw. den Substantiva nicht klar heraus. Sie scheinen allerdings zunächst gleichbedeutend (s. besonders die Stelle zu II. Cor. 13, 13 auf S. 72. Ich füge noch hinzu Plutarch I 758 E und die auch oben schon behandelte Stelle Aristoteles anima 415^a, wo beides völlig promiscue gebraucht wird, und zwar — für uns besonders wichtig — von der Gemeinschaft mit dem Göttlichen, vgl. hier nur noch den Satz ἢ δύναται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ ταύτη). Aber es dürfte doch wohl so sein, daß μετέχειν individuell, das andere kollektiv gedacht ist. Der einzelne μετέχει, eine Mehrzahl von — damit zugleich untereinander verbundenen — Individuen κοινωνεῖ (Arius Did. bei Euseb praep. ev. XV 15 (817 D) κοινωνίαν δ' ὑπάρχειν πρὸς ἀλλήλους (Götter u. Menschen) διὰ τὸ λόγου μετέχειν. Darum stellt sich das Wort am Anfang des Johannesbriefes gerade in einem Satz ein, der aus der Gottes- und Christusgemeinschaft die κοινωνία μετ' ἀλλήλων folgert (im Sinne des hohepriesterlichen Gebetes). Und ähnlich steht es Phil. 2, 1 mit der κοινωνία πνεύματος. Da zeigt es sich noch einmal deutlich: weil jeder am Geist teilhat, haben alle untereinander „im Geist“ Gemeinschaft.

Es muß ja wohl in dieser Arbeit einmal die Frage gestellt werden, ob neben dem individuellen „Gott haben“ auch ein gemeinsames Haben steht. Die Antwort muß lauten: was wir be-

¹ Beihefte zur ZNW, Gießen (1933).

handeln, gehört fast ganz auf die Seite des religiösen Individualismus. Wir haben allerdings gelegentlich den Gedanken des gemeinsamen Gottes (s. S. 124), wir haben in Israel Gott als Erbteil des Volkes (s. Kap. 9), aber das Haben ist eigentlich die typische Formel für das Verhältnis des Einzelnen zu seinem Gott.

Kap. 6. „Gott haben“ mit Prädikatsnomen und in anderen besonderen grammatischen Verbindungen

Bevor wir an das eigentliche Gotthaben herantreten dürfen, müssen wir noch eine Erscheinung gesondert besprechen, die für unser Thema nicht unwichtig ist. ἔχειν und *habere* sowohl wie das deutsche „haben“ können rein formal gebraucht werden; sie können z. B. lediglich das Objekt mit einem Attribut oder Prädikat verknüpfen. Es ist das, was in den aristotelischen Kategorien gemeint war mit der Aussage, ἔχειν bezeichne eine ἕξις oder eine διάθεσις. Ein Beispiel: „der und der ist jenes Sohn“ kann auch so ausgedrückt werden: „er hat jenen zum Vater“. Hier liegt aller Ton auf dem Vater-Sohn-Verhältnis, nicht auf dem Haben. Wenn man das weiß, überschätzt man Wendungen wie „Gott zum Vater haben“ nicht mehr. Man versuche nur einmal, den Satz „wir sind glücklich, daß Gott unser Vater ist“ in eine Infinitivkonstruktion umzuformen, und man wird von selbst auf das Wort „haben“ geführt, und es ist eine Armut der semitischen Sprachen, daß sie das nicht nachmachen können.

Dennoch gehört das folgende Material in die Arbeit hinein; denn es läßt sich nicht immer so klar entscheiden, was stärker wirkt: die Notwendigkeit, das Objekt „Gott“ mit einem Prädikat zu verknüpfen, oder der Wunsch, die Wendung „Gott haben“ durch Hinzufügung eines Prädikatsnomens inhaltlich aufzufüllen. Das letztere wird man besonders dann annehmen, wenn ein solcher Gebrauch in Texten begegnet, die sonst auch das „Gott haben“ bieten. Verwandte Verben wie „erlangen“ und „gebrauchen“ sind wieder mit einzubeziehen.

I. Substantivische Verbindungen.

Wir stellen zunächst einmal eine ganze Reihe solcher Verbindungen zusammen¹, um dann einzelne häufigere besonders herauszuheben.

¹ Dunkel sind die Verse: Euripid. Hippol. 952 ff., darin in 953 Ὁρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων.

Gott als Zeuge: Sophokles Trach. 1188 ὄμνυμ' ἔγωγε Ζῆν' ἔχων ἐπώμοτον. Das ist nur eine Umschreibung dessen, was sonst häufig in der Form gegeben wird: Gott ist mein Zeuge. Ähnlich Justin Apol. II 12 (50 C) θεὸν τὸν ἀγέννητον καὶ ἄρρητον μάρτυρα ἔχοντες τῶν τε λογισμῶν καὶ τῶν πράξεων.

Mehrere Prädikate: Epiktet Diss. I 9, 7 τὸ δὲ τὸν θεὸν ποιητὴν ἔχειν καὶ πατέρα καὶ κηδεμόνα οὐκέτι ἡμᾶς ἐξαιρήσεται λυπῶν καὶ φόβων; Wir werden in diesem und dem folgenden Satz Epiktets mehr als nur Formales sehen müssen, doch ist davon unten besonders zu sprechen; hier halten wir uns an die Gott beigelegten Prädikate. Zu allen dreien haben wir Parallelen:

Gott als Schöpfer: Hier ist anzuführen (wenn auch ohne ἔχειν) Philo Mut. nom. 30 (schon vorher ist das Stichwort ποιητῆς καὶ δημιουργός gegeben) μεγίστη δὲ δωρεὰ τὸ αὐτοῦ λαχεῖν ἀρχιτέκτονος („den zum Schöpfer zu erlangen“), οὐ καὶ σύμπας ὁ κόσμος ἔλαχε, und gleich dahinter 31 ποιητοῦ μόνου λαχῶν ἄνευ συμπράξεως ἑτέρων.

Dann zu dem zweiten Stichwort Gott als Vater: Epiktet I 13, 3 ἀνδράποδον, οὐκ ἀνέξη τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ σαυτοῦ, ὃς ἔχει τὸν Δία πρόγονον („der Zeus zum Erzeuger hat“), ὥσπερ υἱὸς ἐκ τῶν αὐτῶν σπερμάτων γέγονε; Man kann hier vergleichen Ev. Joh. 8, 41 ἓνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν. Daneben gehört Clem. Alex. Fragm. zu I. Joh. 3, 2¹ („Söhne Gottes“) *non naturali dilectione, sed quia patrem deum habemus.*

Und endlich Gott als Führer: Das „Zum Führer haben“ findet sich häufig. Es wird vom Dämon, vom Nus und vom Logos gesagt²: Plato schildert Phäd. 107 D ff. den Dämon als den Wegführer und verfolgt den Weg der abgeschiedenen Seele bis zur Gerichtsstätte und von da weiter. 108 C tritt in diesem Zusammenhang die Formel auf (selig wird die Seele) ἡ . . . ἡγεμόνων θεῶν τυχοῦσα. Aristot. Eth. Eud. 2, 6 (s. S. 11) steht τὸν δαίμονα κυβερνήτην ἔχειν und Corp. herm. XII 4 τοῦ Νοῦ κυβερνήτου τυγχάνειν. Vom ὀρθὸς λόγος gesagt fanden wir es an mehreren Philostellen (s. S. 43). Weiter führt uns Philo Fug. Inv. 169 κἀκείνο μὲν ἄνθρωπον, τοῦτο δὲ θεὸν ὑφηγητὴν ἔχει, ferner Migr. Abr. 171 (also dicht neben 174 λόγῳ θείῳ ἡγεμόνι χρῆσθαι) διόπερ εὔχεται Μωυσῆς αὐτῷ τῷ θεῷ χρῆσθαι ἡγεμόνι πρὸς τὴν πρὸς

¹ Adumbrationes in epistolas canonicas, in zwei Handschriften erhalten; abgedruckt in der Berliner Kirchenväterausgabe Bd. 3.

² Wobei wir nicht auf Stellen eingehen können, die nur die Verbindung Dämon—Führer u. ä. bieten, wohl aber auf Verbindungen mit Verben wie erlangen, gebrauchen.

αὐτὸν ἄγουσαν ὁδόν. Hierzu vergleiche man auch Vit. Mos. I 290 (in der messianischen Weissagung des Bileam) ὁ λαὸς οὗτος ἡγεμόνι τῆς ἀπ' Αἰγύπτου πάσης ὁδοῦ κέχρηται θεῷ (für LXX Θεὸς ὠδήγησεν αὐτὸν ἐξ Αἰγύπτου). Daß dieser Führergedanke meist eine Führung in diesem Leben und in der Ewigkeit in sich schließt, wurde oben schon ausgeführt. Aus den griechischen Epigrammen gehören hierher: Kaibel 650, 12 λαχῶν θεὸν ἡγεμονῆα, 1039 (CIG 4310), 8 = 1040 (CIG 4379), 13 θεοῦς ἀγωγούς τῆς ὁδοῦ ταύτης ἔχεις.

Eine weitere Prädikation ist Gott als Herr: Philo Cherub. 107 χαίρει δ' ἐπ' οὐδενὶ μᾶλλον ἢ κεκαθαρμένη διάνοια ἢ τῷ δεσπότην ἔχειν τὸν ἡγεμόνα πάντων ὁμολογεῖν.

Gott als Bruder und Freund: Ein „Zum Bruder haben“ finden wir in den Pap. gr. im Brit. Mus. Nr. 1244, 5 μετὰ τὸν θεὸν ἄλλον ἀδελφὸν οὐκ ἔχω¹. Daneben steht das „Zum-Freund-haben“ im Berliner Zauberpapyrus, und zwar Z. 88 vom Paredros mit dem Zusatz εὐεργέτην θεόν, Z. 190 in der Fassung ἔχων τὸν θεὸν φίλον² (vgl. S. 16); der bestimmte Artikel bedeutet „der in Rede stehende Gott“. Hier sei auch der Fürsprecher erwähnt: Philo Vit. Mos. II 134 sagt, „der dem Vater des Kosmos Geweihte“ müsse παρακλήτω χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ . . . (wobei die Nennung des υἱὸς ziemlich überraschend kommt).

Verschiedenes: Formal-verknüpfend ist das ἔχειν auch Athenag. Presb. 13, 2 ἔχοντες τὸν δημιουργὸν θεὸν συνέχοντα καὶ ἐποπτεύοντα. Eigenartig ist die Formel des Clemens Alex. Paed. III 3 (16, 4) τὸν θεὸν . . . πρεσβύτερον ἔχειν. Der interpolierte Ignatiusbrief an die Epheser bietet in c. 7 die Wendung („unser Arzt ist Gott“) ἔχομεν δὲ ἰατρὸν καὶ τὸν κύριον ἡμῶν, θεὸν Ἰησοῦν τὸν Χριστόν.

In den altchristlichen lateinischen Inschriften findet man die Wendungen „*deum habere protectorem*“: Inscr. aus Rom, Alter unbekannt, Nuovo bullet. 1898, S. 175 (Diehl 2364) *ora pro me (et) habeas deum protectorem* und „*habebit Deum iudicem*“: Revue arch. 1914, S. 469, 79 (Diehl 3854).

¹ Vgl. Pap. Giss. 69, 9 (II) οὐδένα ἔχω μετὰ τὸν θεὸν εἰ μὴ σέ und das Haben persönlicher Gemeinschaft unter den Göttern (Epiktet III 13, 4) s. S. 88, 2.

² Auch das Gegenteil kommt vor: Xenophon Hell. III 4, 11 πολεμίους τοὺς θεοὺς ἐκτίησατο. Doch können wir den Begriff des (militärischen) Feindes (πολέμιος) auch als Gegensatz zu dem unten noch anzuführenden „Gott als Bundesgenosse“ werten.

Aus den apokryphen Apostelakten kann man anführen: im *Actus Petri cum Simone* 2 (Lips. 47) *tunc habebitis in aeterno ducem vestrum, primogenitum totius creaturae et virtutem in pace cum dominum nostrum*. Ebd. 20 (Lips. 68) eine hymnische Anhäufung von Ehrenprädikaten: *hunc Jesum habebitis fratres ianuam, lumen, viam, panem, aquam, vitam, resurrectionem, refrigerium, margaritam, thesaurum, semen, saturitatem, granum sinapis, vineam, aratrum, gratiam, fidem, verbum; hic est omnia et non est alius maior nisi ipse; ipsi laus in omnia saecula saeculorum. Amen*. Vielleicht kann man auch zitieren *Act. Petr.* et *Paul.* 85 (Lips. 219) „Freut euch und frohlockt, daß ihr gewürdigt werdet, die heiligen Apostel und Freunde des Herrn Jesus Christus zu großen Schirmherren (Patronen) zu haben“. — Es sind die bereits kultisch verehrten, also in gewissem Sinne göttlichen Apostel, von denen der Satz gesagt ist. Zum formalen Vergleich, ohne daß die Stelle für uns viel austrüge, kann man auch den eigenartigen Satz des Origenes zitieren: *Fragm. CXXXVII* zu *Joh. 11, 9* (S. 573): (Patriarchen und Apostel werden mit den 12 Stunden des Tages verglichen und dann heißt es von ihnen:) ἔχοντες ἥλιον τὸν Χριστὸν καὶ θεὸν ἡμῶν. Auch hier ein ἔχειν mit Prädikatsnomen.

Gott als Kampfgenosse: Besonders hervorgehoben zu werden verdient die Wendung „Die Gottheit zum Bundesgenossen haben“. Der Gedanke der göttlichen Bundesgenossenschaft ist ja alt¹. Die Gedankenverbindung Gott — Bundesgenosse kann nun gewissermaßen durch verschiedene Verben aktualisiert werden; neben den Verben des Habens und Erlangens stehen ποιεῖν (*Xenophon Hell.* III 4, 11, übrigens in großer Nähe neben κτᾶσθαι, aber im Gegensatz dazu, vgl. S. 120), γίγνεσθαι (*Josephus Arch.* I 229 εὐμενῆς γέγονε . . . παραστάτης καὶ σύμμαχος), ἐπικαλεῖσθαι (das sich gern mit μάρτυρα, σύμμαχον und βοηθόν verbindet²). Beschränken wir uns nun auf die Ausdrücke des Habens und Verwandtes. Zunächst heidnische Belegstellen: *Xenoph. Kyrop.* VII 5, 22 ἔχομεν σύμμαχον θεὸν Ἡφαιστον, *Sophokl. Oed. Kol.* 450 ἀλλ' οὐ τι μὴ λάχῳσι τοῦδε συμμάχου.

¹ Z. B. *Plato Leg.* X 906 A (s. S. 29). Den Gedanken der göttlichen Bundesgenossenschaft als einen der ältesten religiösen Gedanken religionsgeschichtlich zu untersuchen wäre eine Aufgabe für sich. Für die inhaltliche Erfassung der Idee des Gottesbesitzes kann er sehr wichtig sein. Wie spielt er doch auch im Alten Testament eine große Rolle!

² S. K. L. Schmidt in *Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT.* III (1936), S. 499, 11.

Aristot. Polit. 1314^b, 37 ἂν δεισιδαίμονα νομίζωσιν εἶναι τὸν ἄρχοντα καὶ φροντίζειν τῶν θεῶν, καὶ ἐπιβουλεύουσιν ἥττον ὡς συμμάχους ἔχοντι καὶ τοὺς θεούς. Es findet sich auch in der griechischen Bibel: II. Macc. 8, 36 ὑπέρμαχον ἔχειν τὸν θεόν, 11, 10 τὸν ἀπ' οὐρανοῦ σύμμαχον ἔχοντες. Der Ausdruck ist natürlich nur aus griechischem Sprachgefühl heraus verständlich, hebräisch ist er undenkbar; II. Macc. ist ja auch original-griechisch. Interessant ist nun, wie Philo die biblischen Aussagen in griechische Form umgießt: Migr. Abr. 62 εἰς γὰρ ὦν (nämlich der Einzelkämpfer im Krieg) ἐνὶ τῷ πάντων ἡγεμόνι χρήσιμη συμμάχῳ (und dann folgt ein Bibelspruch als Begründung) „ὅτι κύριος ὁ θεός σου μετὰ σοῦ“ (Deut. 20, 1). Philo sagt es auch vom Logos: Conf. ling. 34, Ebriet. 68 (s. S. 43), beidemale auch χρήσθαι. Auch Josephus hat natürlich diese echt griechische Wendung: Arch. IX 259 (s. S. 83 unter εὐμενής) von Gott mit ἔχειν, und Arch. II 278 συμμάχῳ τῷ πατρῷῳ θεῷ χρήσθαι, dazu Bell. V 459 (unter Umschreibung des Gottesnamens durch ὁ κατοικῶν), ὃν καὶ αὐτοὶ σύμμαχον ἔχοντες . . . Ein christliches Zitat ergänzt das Bild: Martyr. Ignat. Colb. 2 (Trajan sagt: θεοί) οἷς καὶ χρώμεθα συμμάχοις πρὸς τοὺς πολεμίους.

II. Adjektivische Verbindungen.

Ein ganz ähnliches Bild ergeben die Formeln, die das Objekt Gott mit einem bestimmten Eigenschaftswort in Verbindung bringen. Wie ist in einem solchen Falle zu konstruieren? Wenn Act. Phil. 75 (Lips. 29) das Volk, nachdem es ein Wunder geschaut hat, ausruft „Fremder, du hast einen starken Gott!“ (θεὸν ἔχεις ξένιε ἰσχυρόν), so zeigt uns hier der artikellose Gebrauch von θεός, daß wir das beigefügte Adjektiv als Attribut auffassen müssen, während an all den weiteren Stellen im Griechischen ὁ θεός steht; da ist also das Adjektiv Prädikatsnomen. Es kommt im Grunde genommen hinaus auf zwei Gruppen von Ausdrücken, die die Gottheit teils als gnädig, teils als ungnädig kennzeichnen. Die Frage, wie die Gottheit gegen ihn gesinnt ist, ist eben für den Menschen, der an Gott oder Götter glaubt, die entscheidende.

Wir haben zunächst „die Gottheit ἴλω εἶναι“. Plato gibt Pol. IV 427 B als Zweck des Kultes an, Götter, Dämonen, Heroen und Verstorbene ἴλω εἶναι. Wie wir oben bei σύμμαχος neben ἔχειν das ποιεῖν hatten, so auch hier: nach Plato Leg. X 910 B ist es der Zweck von Opfern und Gebeten, τοὺς θεοὺς ἴλω εἶναι ποιεῖν. Die Formel findet sich auch bei Philo Leg. all. III 174 und Spec.

leg. I 242 (s. u.) und auch bei Lukian, Alexander von Abunoteichos 25 (von den Christen): εἴ γε ἐθέλουσιν ἰλεως ἔχειν τὸν θεόν. Lateinisches Äquivalent zu ἰλεως ist *propitius*. Die Inschrift C. I. L. VI 2335 in der Nähe Roms ruft den Vorüberwandernden (viatores) zu: *habetis deos propitios!* Und in der christlichen Inschrift C. I. L. VI 1537 add. p. 3142 (jetzt vat. Mus.), die etwa aus dem dritten Jahrhundert stammt, steht in verderbtem Latein die Wendung „*quesi deum propitium habuisse(m)*“.

Neben ἔχειν steht τυγχάνειν: Corp. herm. V 2, und mit ποτνιαῖσθαι ist es bei Philo Ebriet. 224 verbunden. Es ist hier übrigens der Entwicklungsgang der Formel nicht ganz so eindeutig wie im vorigen Falle: Einerseits ist auch hier der Gedanke „Gott ist gnädig“ (Philo l. c. und Conf. ling. 166, Migr. Abr. 15, Rer. div. her. 206 u. ö.; CIL VI 108/9, 2210 u. ö.) durch „haben“ oder „erlangen“ aktualisiert; andererseits kann man auch sagen: die Formel ἰλεω ἔχειν (Plotin II 3, 3—139) bzw. τυγχάνειν (Philo Joseph. 104) bzw. κτᾶσθαι (ders. Vit. Mos. I 160) bzw. δέχεσθαι (Plato Leg. V 747 E) besteht selbständig und wird auf das Objekt Gott angewandt; wenn man nicht lieber diese zuletzt genannten Stellen als nachträgliche Übertragungen auf Menschen verstehen will, also die religiöse Formel für die ältere halten will. Wenn es bei Philo vom Pharao gesagt wird, so steht dieser ja für den Ägypter der Gottheit so nahe, daß die Übertragung hier ganz motiviert erscheint. Ungefähr gleichbedeutend mit ἰλεως ist εὐμενής; an den beiden zuletzt genannten Philostellen sind beide Adjektiva zum Hendiadyoin verbunden. Die Gedankenverbindung θεός = εὐμενής spricht aus der Formel τὸν θεὸν εὐμενῆ καταστήσαι¹: Josephus Arch. VI 92; Julian Caesares 336 C, oder aus der Wendung: Josephus Arch. VI 229 ἀνθ' ὧν εὐμενῆς γέγονέ μοι καὶ παραστάτης καὶ σύμμαχος. Dementsprechend finden wir es auch mit ἔχειν: Philo Deus immut. 183 πειρᾶσθαι τὸν ἔνδον δικαστὴν ἔχειν εὐμενῆ· σχήσουσι δέ, εἰ μηδὲν τῶν ὀρθῶς ὑπ' αὐτοῦ γνωσθέντων ἀναδικάζοιεν. Josephus Arch. IX 259 (s. o.) vom Sieg Salmanassars: τὸν θεὸν γὰρ οὐκ εἶχεν ὡσῆης εὐμενῆ καὶ σύμμαχον. VI 342 (nichts besser) ἐφ' ᾧ τὸν θεὸν εὐμενῆ καὶ χορηγὸν τῶν ἀγαθῶν ἔξομεν. Corp. herm. XVIII 6 τὸν τῆς μουσουργίας ἔφορον θεὸν ἔχοντα εὐμενῆ. Und als dritter Ausdruck tritt daneben, was wir bei Hermas vis. I 1, 8 lesen εὐκατάλλακτον ἔχει τὸν κύριον ἐν παντὶ πράγματι αὐτοῦ (der Lateiner übersetzt auch hier mit *propitium habebit dominum*). Da die lateinische Version des

¹ εὐμενῆ καθιστάναι auch Josephus XI 110 von der διάνοια; auch hier die Übertragung auf außergöttliche Objekte.

Hermas noch aus dem 2. Jh. stammt, haben wir hier wohl den ältesten sicher datierbaren Beleg für die lateinische Formel vor uns).

Wenn sich an einem Punkte zeigen läßt, daß trotz grammatisch gesehen formalen Gebrauchs von $\epsilon\chi\epsilon\upsilon$ mehr bei einer solchen Formel empfunden werden kann und empfunden worden ist, dann ist es hier bei dem gnädigen Gott der Fall. Und wenn etwas aus dieser ganzen Arbeit wichtig ist, auch theologisch gesehen, so ist es dieses frühe Vorkommen der Redeweise vom gnädigen Gott. Aus der antiken Sprache übernimmt sie Augustin, von Augustin übernimmt sie Luther und mit ihm seine Schüler, und damit wird sie in den Mittelpunkt der Frömmigkeit überhaupt gerückt und gewinnt zentrale Bedeutung. Das Interessante dabei ist, daß Augustin die Formel *deum propitium habere* aus der kürzeren *deum habere* herauswachsen läßt; er kann das als Lateiner leichter, als es der griechisch Redende könnte; denn im Lateinischen gibt es keinen Artikel, da kann man das *propitium* auch als Attribut zu *deum* auffassen. Die entscheidende Stelle (vgl. daneben *epist.* 238, 29) muß doch hier angeführt werden, wenn auch eigentlich Augustin aus dem zeitlichen Rahmen der Arbeit herausfällt: *De beata vita* 19 *qui autem quaerit, nondum habet Deum* (das ist also die ursprüngliche Formel für Augustin) . . . — *Mihi, inquit, videtur Deum nemo non habere; sed eum, qui bene vivit, habet propitium; qui male, infestum. Male igitur, inquam, hesterno die concessimus eum beatum esse, qui deum habet: siquidem omnis homo Deum habet, nectamen omnis homo beatus est.* — *Adde ergo, inquit, propitium.* Das *adde* zeigt uns, wie Augustin die Formel verstand; alle Menschen haben einen Gott, aber nicht alle einen gnädigen. Von da aus gesehen ist die lutherische Übersetzung „einen gnädigen Gott haben“, die ja der griechischen Formel gegenüber falsch ist, folgerichtig.

Für Luther, dessen reiches Material man wohl einmal besonders sammeln möchte, weise ich hin auf Weim. Ausg. V 95, 18. XIV 738, 13. XXIX 577, 12ff. XXXVII 457, 16ff. Tischr. I 196, 13 (Nr. 447). Auch *placatum* etc.: Weim. Ausg. XL^{II} 354, 36 und „einen gnädigen Gott ‘kriegen’“: XXXVII 661, 23. Vgl. übrigens das Vorkommen der Formel in der *Confessio Augustana* Art. 20, speziell in der deutschen Vorform.

Ist die Wendung vom Haben des gnädigen Gottes demnach für den evangelischen Christen von ganz besonderer Bedeutung, so fragt man sich mit Recht, was sie in der Antike bedeutete.

Die Antwort ist an sich rasch gegeben: Gott oder die Götter über sich als gnädige haben, heißt, daß es einem gut geht¹, daß man gesund ist, daß einem alle Unternehmungen glücken, und was dergleichen mehr sei. Aber es muß doch beachtet werden, daß Philo, bei dem man ja doch oft recht tiefe Gedanken findet, unsere Formel mit einem sehr ernstern und frommen Verständnis erfüllt hat, wenn er Leg. all. III 174 die für antike Ohren paradoxe These vertritt, daß gerade das äußere Mißgeschick, das wir beklagen, ein Hinweis darauf sein könne, daß Gott gnädig sei (zu Lev. 16, 30): ὅταν γὰρ τὰ ἡδέα περισυλᾶται δοκοῦμεν κακοῦσθαι, τὸ δ' ἐστὶ πρὸς ἀλήθειαν ἴλεων τὸν θεὸν ἔχειν. Was im übrigen die Bedingungen angeht, unter denen man den gnädigen Gott hat, so stehen eine moralische (nicht gegen das als recht Erkannte sündigen! — Deus immut. 183) und eine — ich möchte fast sagen — evangelische Aussage einander gegenüber: Spec. leg. I 242 οἷς ἀμαρτημάτων εἰσέρχεται μεταμέλεια, ἴλεω τὸν θεὸν ἔχουσιν. „bei wem Reue einkehrt über seine Sünden, dem ist Gott gnädig“. Es ist eigenartig, aber man muß sich damit abfinden, daß das lutherische „einen gnädigen Gott haben“ keinen Vorläufer bei Paulus hat, wohl aber bei Philo.

Dem gnädigen Gott steht — übrigens auch bei Luther (z. B. W. A. XL¹¹ 343, 24) — der zornige oder ungnädige gegenüber². Dem εὐμενῆς entspricht als Gegensatz δυσμενῆς: Josephus Arch. IX 87 σφόδρα τῷ δυσμενῆ τὸν θεὸν ἔχειν ἀθυμῆσας εἰς νόσον κατέπεσεν. Im übrigen haben wir nun hier eine ganze Gruppe von Grabflüchen³, in denen das Stichwort meist κεχλωμένος ist. Die Hauptheimat dieser Sitte ist Phrygien, doch finden sich solche Inschriften auch im übrigen Kleinasien, in Ägypten, Hellas und anderswo. Daß gerade in Ägypten Grabdiebstahl vorkam, ist bekannt. Dagegen versuchte man sich durch solche Flüche zu schützen, die oft den im Grabe ruhenden Toten als sprechend einführen und im übrigen dem Grabschänder den Zorn der Götter anwünschen. Ich nenne einige Belege (neben ἔχειν stehen τυγχάνειν und λαμβάνειν): In Phrygien: Ramsay, Cities and Bishoprics 67 ἔξει τοὺς θεοὺς ἐναντίους, 592 ἔξει τοὺς

¹ Hier ist noch einmal an εὐδαίμων (εὐ τὸν δαίμονα ἔχειν) zu erinnern: oben S. 11.

² Wie dem Freundgott der Feindgott, s. S. 80, 2.

³ Hierzu s. H. Stemler, Die griechischen Grabinschriften Kleinasiens. Dissert. Straßburg (1909), besonders gegen Ende der Arbeit; L. Deubner in Mitteil. des deutschen archäologischen Instituts zu Athen, Abt. 27 (1902) S. 253—264 (darin S. 261—263); K. Latte, Heiliges Recht (1920). Kap. II, 2 (S. 61—88); dort S. 88, 1 weitere Literatur!

οὐρανίους θεούς καὶ καταγείους κεχολωμένους (ebd. 94 mit τυγ-
χάνειν); in Pisidien: C. I. G. 4380 r εἰ τις τοῦτο τὸ Μ ἀδικήσῃ,
θεῶν Πισιδικῶν κεχολωμένων τύχοι τὸν ἅπαντα χρόνον, Bull.
corr. hell. (1886), S. 503, 6 κεχολωμένον ἔχοιτο Μῆνα κατα-
χθόνιον; in Kilikien: Wiener Sitzungsberichte XLIII 191 ἔχι
τὴν Σελήνην κεχολωμένην; und sonst: Kition, Le Bas-Wadding-
ton, Asie min. 2739 κεχολωμένου τύχοι τοῦ Κεραυνίου . . .
κεχολωμένης τύχοι τῆς Κεραυνίας. C. I. G. 1241, 5 ἐπάρα κατάρα
κακῆ τῶ ἀσεβήσαντι τοὺς δαίμονας καὶ εἰπόντι ἀνοράξαι (ver-
derbt für . . . ὕσαι) καὶ τῶ ἀνοράξαντι αὐτῶ, ἵνα σχῶσι τοὺς
δαίμονας κεχολωμένους καὶ τοὺς καταχθονίους θεούς· ἵνα ἡ γῆ
μὴ καταδέξηται αὐτοὺς δικαίως. „Fluch über den Frevler gegen-
über den Dämonen, der das Grab öffnen läßt oder selbst öffnet;
sie sollen die Dämonen erzürnt gegen sich haben und die unter-
irdischen Götter“ u.s.w., 3915 μετὰ θάνατον δὲ λάβοι τοὺς
ὑποχθονίους θεούς τιμωροὺς καὶ κεχολωμένους, Journ. of hell. stud.
(1891), S. 267 ἔξει πάντα τὰ θεῖα κεχολωμένα καὶ τὰς στυγεράς
Ἐρεινύας, vgl. Dittenberger Syll.², 891 ἐπισκόπους δὲ ἔχοι Ἐρει-
νύας und (auf Grund früherer Publikationen) Preisigke Sammel-
buch 4531 ἱε(ρὸς) ὁ τόπος. ὃς ἐὰν ᾧδε οὐρήσῃ ἢ σέξῃ (= χέσῃ)
ἔξει τὸν Σέραπιν κεχολωμένον (die folgende Einkratzung wird ent-
sprechend mit dem Objekt Pan gelautet haben, ist aber nicht
mehr zu Ende zu lesen). Als lateinisches Gegenstück nenne ich
C.I.L. VI 29848b: *Duodecim deos et Deanam et Iovem optimum
maximum habeat iratos quisquis hic mixerit aut cacarit*. Vgl. auch
C.I.L. VIII S. 11825 . . . *qui me commusserit* (falsches Futur II
zu *commovere*), *habebit deos iratos et vivus ardebit*.

III. Sonstiges.

Eine besondere Gruppe von Formeln und Wendungen hat
das Gemeinsame, daß sie den monotheistischen Gedanken zum
Ausdruck bringen: einen Gott haben, keinen anderen Gott
haben u. ä. Dabei ist es religionsgeschichtlich höchst bemerkens-
wert, daß das, soweit ich sehe, eine Eigentümlichkeit christ-
lichen Sprachgebrauchs ist. Es erscheint mir nicht unwahr-
scheinlich, daß dabei das erste Gebot des Dekalogs eine ent-
scheidende Rolle spielt. Wir können das ja an Luther be-
obachten, wie er seine grundlegenden Ausführungen über Gott-
haben im Anschluß an das „Du sollst keine anderen Götter
haben neben mir“ entwickelt. Nun verwendet zwar die LXX
das Verbum ἔχειν an dieser Stelle nicht, dennoch besteht der

Zusammenhang: Origenes sagt in seinen Exodushomilien, die uns lateinisch erhalten sind (VIII, 4) zum ersten Gebot: *Sciendum tamen est, quod, cum decreveris praecepti huius servare mandatum et omnes ceteros deos et dominos repudiare et praeter unum Deum et Dominum neminem habere vel deum vel dominum, hoc est bellum sine foedere denuntiasse omnibus ceteris.* So ähnlich steht neben der an LXX anschließenden Formulierung des Paulus I. Cor. 8, 6 die den gleichen Gedanken ausdrückende des I. Clem. 46, 6 *ἓνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἓνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα.* Weiter gehört hierher Act. Phil. 20 (Lips. 11). Da sagt der Hohepriester, also der Verteidiger des einen Gottes der Juden: „ich habe keinen anderen Gott als den, der in der Wüste das Manna gab“. Und Mart. Petr. Paul. 41 (Lips. 154) Paulus zu Nero: „was du von Petrus gehört hast, magst du als auch von mir gesagt gelten lassen; denn wir denken das gleiche, nämlich daß wir einen Herrn haben, Jesus den Christus“ (*ὅτι ἓνα κύριον ἔχομεν Ἰησοῦν τὸν Χριστόν.*)

Die paulinische Formel *θεὸν ἔχοντες ἐν ἐπιγνώσει* (Röm. 1, 28) könnte man zwifach entstanden denken: Wäre durch *ἐν ἐπιγνώσει* das *θεὸν ἔχειν* angereichert, so hätten wir einen wichtigen Beleg für den inneren Gehalt des Gotthabens im urchristlichen Sprachgebrauch. Es dürfte aber doch wohl *ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* = kennen (die Kommentare bieten ähnliche Bildungen zum Vergleich) mit dem Objekt Gott verbunden sein. Der Satz begegnet lateinisch in Pass. Pauli 11 (Lips. 36).

Liegt auch hier nicht *ἔχειν* mit Prädikatsnomen vor, so dient doch auch hier das *ἔχειν* mehr zur formalen Verknüpfung der Worte *θεὸν* und *ἐπίγνωσις*, so daß sich die Stelle glatt in die Reihe einfügt. Hier sei auch noch auf Stellen hingewiesen, wo das *ἔχειν* irgendwie anders formal verwendet ist, so daß nur scheinbar ein *θεὸν ἔχειν* dasteht: Wenn im Mart. Paul. 4 (Lips. 112f.) Longus und Cestus dem sich zu seinem König Christus bekennenden Paulus erwidern: *πόθεν ἔχετε τὸν βασιλέα τοῦτον;* so liegt hier aller Ton auf dem „Woher“; das „haben“ dient nur der sprachlichen Verknüpfung. Und der Sprachgebrauch *ἔχειν* = „halten für“ (z. B. Act. Phil. 68 — Lips. 27 oder Hippolyt Elench. VI 8, 3 (f. 59 v.) *θεὸν εἶχον τὸν Ἄψεθον*, „sie hielten Apsethos für einen Gott“, oder auch: „sie behandelten Apsethos als Gott“), speziell in der Fassung von Act. Pilat. V (Text A und B) *εἶχον . . . αὐτοὺς . . . ὡς θεοὺς* scheidet für uns ganz aus. Eine Kuriosität mag hier auch mitgeteilt sein. Im frühchristlichen Barnabasbrief findet sich XIX 7 eine Zahlen-

spekulation über die Zahl 18: δέκα als Zahlzeichen ist I und ὀκτώ als Zahlzeichen ist H; und daraus zieht er die Folgerung: ἔχεις Ἰησοῦν, d. h. „so erhältst du ‘Jesus’“. Beim flüchtigen Hinsehen meint man hier den mystischen Ausdruck zu lesen: „Du hast Jesum“.

Bei diesen Beispielen nach dem inneren Gehalt des Wortes „Haben“ zu fragen, wäre sinnlos. Es ist, wie eingangs festgestellt, das formale ἔχειν; mehr läßt sich dazu nicht sagen.

Kap. 7. „Gott haben“ im Griechentum.

Nun endlich sind wir so weit, daß wir das gesamte griechische Material, das zur Erklärung des zur Erörterung stehenden Ausdrucks dienen kann, geordnet vor uns sehen. Der Mensch hat etwas in sich, was irgendwie göttlich ist (die Seele, den Nus, den Logos); er kann diesen göttlichen Funken steigern und eine helle Flamme entfachen, er kann im mystischen Erlebnis zum Haben der Einswerdung mit dem Weltall gelangen. Der Mensch hat Anteil an der Gottheit. Er kann aber auch einzelne göttliche oder halbgöttliche oder dämonische Wesen zu seinem ausschließlichen Eigentum haben, sei es auf kurze Zeit in der Ekstase, sei es für die ganze Lebenszeit; er kann auch gegen seinen Willen von einem übermenschlichen Wesen besessen (gehabt) werden. Und schließlich drückt die griechische Sprache auch gern das, was die Gottheit dem Menschen bedeutet, durch eine Wendung des Habens aus. Dürfen wir noch mehr in der griechischen Literatur erwarten? Eine Anwendung der Kategorie „Haben“ auf den einen Gott Himmels und der Erden kann naturgemäß nur da erfolgen, wo an diesen geglaubt wird¹. Die griechische Philosophie hat größtenteils hinter der mythischen Götterwelt² als metaphysische Wahrheit eine Weltgottheit an-

¹ Anders zu deuten ist Plutarch Is. Osir. 25 (360 DE) τὸ θεῖον οὐκ ἀμιγρὸς οὐδ' ἄκρατον ἔχοντας. Hier ist τὸ θεῖον nicht = die Gottheit, sondern = die göttliche Seinsweise (= θεότης). Es ist nicht von einem Verhältnis zur Gottheit die Rede, sondern — wenn Plutarch seine Gewährleute richtig versteht — es wird von Typhon, Isis und Osiris ausgesagt, daß sie nicht im Vollsinn Götter seien, die Göttlichkeit nicht uneingeschränkt besäßen. Aristoteles Metaph. XI 7 ὁ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν ist θεῖον Adjektiv (= göttliches).

² Beachte hier die Wehklage des Zeus in der Ekpyrosis (dem Weltuntergang nach stoischer Lehre), daß er niemanden habe, sondern ganz allein sei: Epiktet III 13, 4. Hier geht es nicht um das Mensch-Gott-Verhältnis, sondern um das Verhältnis der Götter untereinander. Ἐχειν ist Ausdruck der persönlichen Gemeinschaft und hier zu verstehen als „für sich

genommen; aber diese war dann Gegenstand philosophischer Spekulation, nicht religiöser Hingabe¹. Da konnte man wohl bis zu dem Gedanken der Teilhaftigkeit kommen, nicht zu dem Ausdruck „Haben“. Zeus ist weithin so etwas wie ein einziger Weltgott, aber die Zeusreligion ist ihrer Herkunft nach viel zu unmystisch, als daß ein „Zeus haben“ hätte entstehen können². Mystik beherrscht den Neuplatonismus, aber da hat sich die Gottheit in ein Neutrum aufgelöst, von Gott wird kaum noch gesprochen; die ersatzweisen Ausdrücke haben wir uns eingehend vorgeführt.

So wüßte ich denn im griechischen Heidentum nur einen Mann zu nennen, der mit dem einen persönlich gedachten Gott ernst gemacht und so etwas wie eine Gottesfrömmigkeit entwickelt hat. Er gehört freilich schon in christliche Zeit. Es ist Epiktet³. Epiktet kennt offensichtlich das Stichwort τὸν θεὸν ἔχειν. Folgende Auseinandersetzung zeigt das (II 8, 9ff.): Was immer man zur Hand nimmt — so etwa sagt er da — ist ein Stück der Gottheit. Wer aus seiner Schule hervorgeht und hat das nicht begriffen (15), der war umsonst bei ihm. In diesem Abschnitt finden sich ausgesprochen mystische Termini: 11 σὺ ἀπόσπασμα εἶ τοῦ θεοῦ. ἔχεις τι ἐν σεαυτῷ μέρος ἐκείνου (dies gehört zur Teilhaftigkeitslehre), 13 ἐν σεαυτῷ φέρεις αὐτόν (das läßt an den Begriff θεοφόρος und ähnliches denken), 14 αὐτοῦ δὲ τοῦ θεοῦ παρόντος ἔσωθεν (auch dies ein Ausdruck des enthusiastischen Gottesbesitzes), 16 οὗτος οὐκ οἶδεν αὐτοῦ θεόν, οὗτος οὐκ οἶδεν, μετὰ τίνος ἀπέρχεται (hier ist besonders auf das ganz persönliche „seinen Gott“ αὐτοῦ θεόν zu achten). Und nun stellt sich in diesem Zusammenhang auch ἔχειν ein: Der Gesprächspartner wirft wohl ein: σὲ ἤθελον ἔχειν und wendet damit eine festgeprägte Formel an. Epiktet hält dagegen die Frage (17): ἐκεῖ (d. h. in den Dingen der Natur) τὸν θεὸν οὐκ

haben“. Die Worte des Zeus lauten: τάλας ἐγώ, οὔτε τὴν Ἥραν ἔχω οὔτε τὴν Ἀθηνᾶν οὔτε τὸν Ἀπόλλωνα οὔτε ὄλως ἢ ἀδελφόν ἢ υἱὸν ἢ ἐγγονὸν ἢ συγγενῆ.

¹ Über die angeblich zenonische Formel τὸ θεῖον ἐν τῷ νῶ ἔχειν s. u. S. 114.

² Wir kommen sogleich auf Epiktet. Der gebraucht ja Ζεὺς und θεός ganz promiscue und ohne Bedeutungsunterschied. Er folgt damit wohl altstoischem Usus. Aber ist sein Ζεὺς der althellenische Zeus?

³ Zu seiner Beurteilung vgl. R. Bultmann, Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das NT (ZNW 1912), S. 97 ff. und S. 177 ff. Sehr eingeleuchtet hat mir aber auch, wie Wilamowitz in seinem „Glaube der Hellenen“ den Epiktet zeichnet.

ἔχεις; εἴτ' ἄλλον τινὰ ζητεῖς ἐκεῖνον ἔχων; Aber Epiktet macht sich das „Haben“ auch selbst zu eigen. IV 1, 145 nennt er seine Hörer: οἱ τὸν κύριον τὸν μέγαν ἔχοντες καὶ πρὸς τὸ ἐκείνου νεῦμα καὶ κίνημα ζῶντες, „die den großen Herrn haben, und nach seinem Wink und Anweisung leben“. Nicht „einen“ großen Herrn — das würde den Akzent wieder von „haben“ auf „groß“ verlegen —, sondern den großen Herrn; das ist — cum grano salis — derselbe Gott, an den auch wir glauben. Ihn haben sie, d. h. sie halten nicht nur für möglich, daß es einen solchen gibt, sondern sie machen ernst mit ihm, wie der Fortgang des Satzes zeigt. Herr aber nennt er ihn, weil er von dem ihm zu leistenden Dienst spricht, den er — *servitium Domini summa libertas!*¹ — als schönste Freiheit betrachtet.

Von hier aus gewinnen auch die früher mitgeteilten Stellen aus Epiktet neue Bedeutung. Einerseits die νοῦς-Stellen, bei denen wir uns fragten, ob der νοῦς für Epiktet gar selbst Gott sei, andererseits die Stellen, an denen ἔχειν mit Prädikatsnomen verbunden war, an denen es aber eben doch mehr ist als nur sprachliche Verknüpfung: I 9, 7 „daß wir Gott zum Schöpfer, Vater und Führer haben, kann uns das nicht aus Kummer und Furcht erlösen?“ Was aus Furcht erlöst, ist kein Gedanke, sondern eine Erfahrung! Epiktet steht so zu Gott, daß er sagen kann: „Ich habe ihn“, und nun gibt er sich Rechenschaft, was er denn an ihm habe. Gott ist ihm Vater und Führer; Vertrauen, Gefolgschaft spricht daraus, wenn auch „Vater“ noch nicht ganz im biblischen Sinne zu verstehen sein wird, wie die andere Stelle zeigt: Der Vater ist der Erzeuger (13, 3). Auch diese zweite Stelle hat etwas zu sagen: Wer sich auf dem Boden der Religion gefunden hat, kommt auch in die richtigen menschlichen Beziehungen. Man denkt bei dem Satz an den Philemonbrief des Paulus, der ganz ähnlich vorgeht: Wer den gleichen Herrn gefunden hat, ist sich Bruder geworden (Vs. 16). Womit ich nicht behaupten will, der Satz des Epiktet richte sich an einen rechtlich im Sklavenverhältnis Stehenden. Dazu ist doch wohl die Anrede ἀδρόποδον bei ihm zu häufig; sie ist bei ihm fester Stil.

Das Gotthaben des Epiktet wächst vielleicht aus einem Gotthaben des gesamten Kosmos heraus. Darin liegt dann der Unterschied von dem biblischen Gottesbesitz. Der Philosoph „hat“ nur insofern in besonderem Sinne, als er sich dieser all-

¹ Wandspruch im Tholuck-Konvikt zu Halle, vermutlich von Augustin.

gemeinen ontologischen Beziehung bewußt ist¹ und damit allerdings ein besonders enges Verhältnis zur Gottheit gewinnt. Gemeinsam dürfte auf beiden Seiten der Zug sein, daß es sich um ein stetiges Verhältnis handelt, nicht um ein irgendwie ekstatisches, vorübergehendes.

Kap. 8. Gottesbesitz im Judentum.

Aber nun wollen wir doch einen biblischen Begriff verstehen, einen Begriff, der in der christlichen Sprache seinen festen Platz gefunden hat, wie wir eingangs sagten; dürfen wir uns da auf das griechische Heidentum zur Erklärung beschränken? Wir müssen doch vor allen Dingen fragen, was das Judentum, also zunächst einmal das Alte Testament, dann das hellenistische Judentum, zur Erklärung an Material bietet. Da ist nun eines festzustellen: Die semitischen Sprachen haben kein Verbum, das dem indogermanischen „haben“ entspräche, und zwar soweit ich sehe sämtliche semitischen Sprachen. Wenn sie das Entsprechende zum Ausdruck bringen wollen, sind sie auf umschreibende Wendungen angewiesen². Wir dürfen also die Frage nur so stellen, ob sachlich Entsprechendes im Alten Testament oder im sonstigen Semitischen vorkommt. Wenn das der Fall ist — und wir werden das sogleich sehen —, dann wird man natürlich mit besonderem Interesse die Literatur studieren, die jüdisch denkt, aber griechisch schreibt, also das hellenistische Judentum. Wie wirkt sich die Verschmelzung dieser beiden Denk- und Sprechweisen im Blick auf unseren Gegenstand aus? Man darf mit Erwartungen an diese Untersuchung herangehen.

I. Das Alte Testament.

Die griechische Geistesgeschichte geht vom Polytheismus über den Zweifel zum philosophischen Monismus. Die israelitische Religion geht den Weg vom religiösen Gemeinschaftsempfinden über den Niedergang des Volkes zum religiösen Individualismus. Am Anfang steht der Gott des Volkes, am Ende der Gott des Beters, dazwischen der Gott des Propheten.

Wir sprechen von einem Ausdruck, der ein Eigentumsverhältnis bezeichnen kann. Ein Eigentumsverhältnis besteht nach altisraelitischem Glauben zwischen Jahweh und Israel:

¹ Es gibt ein unbewußtes Haben: Plotin I 1, 9 (5) δυνατὸν γὰρ καὶ ἔχειν καὶ μὴ πρόχειρον ἔχειν; I 3, 1 (20) ὧν ἀγνοεῖ ἔχω.

² Der Ersatz ist meist „sein“ mit dem Dativ.

„So will ich dein (euer) Gott sein und du (ihr) soll(s)t mein Volk sein“ (und umgekehrt). Diese Formel bringt den at.lichen Erwählungsgedanken auf seinen klassischen Ausdruck (Jer. 7, 23; 24, 7; 30, 22; 31, 1. 33; 32, 38; Ezech. 11, 20; 36, 28; 37, 23. 27). Wir könnten ins Indogermanische übersetzen: „Ich werde euch zu meinem Volke haben, und ihr sollt mich zu eurem Gott haben“. Was uns formal noch besonders interessiert, ist das Gegenseitigkeitsverhältnis im Sinne des Minnesängers „Ich bin din und du bist min“. Wir sprachen von der Umkehrbarkeit religiöser Bilder der Gemeinschaft an Hand griechisch-sprachiger Texte; kaum etwas von dem Angeführten ist so deutlich wie diese altisraelitische Reziprozitätsformel.

Stärker noch als die Personalsuffixe bringen das Eigentumsverhältnis Substantiva zum Ausdruck. Da haben wir einerseits Israel als Gottes Eigentumsvolk: Exod. 19, 5 (יְהוָה), ebenso Deut. 7, 6; 14, 2; 26, 18; Psalm 135, 4 und von den Frommen Mal. 3, 17. Daneben Deut. 32, 9 durch הָלֵךְ und הָלַל zum Ausdruck gebracht, I. Reg. 8, 53; Joel 2, 17; Psalm 33, 12 durch הָלַל. Daneben zahllose Stellen mit „dein Volk“, „Jahwehs Volk“ u. ä.

Dem steht andererseits gegenüber Gott als das Eigentum Israels; nochmals Psalm 33, 12; 144, 15 u. ö. — Jerem. 10, 16. Besonders hervorzuheben ist I. Sam. 17, 46 יֵשׁ אֱלֹהִים לַיהוָה (Luther: „daß Israel einen Gott hat“). יֵשׁ = er existiert tatsächlich, er ist eine Realität. Die Konstruktion steht unserm „haben“ ganz nahe.

Nicht ganz eindeutig sind Stellen wie Judith 9, 12 (im Gebet): ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς μου καὶ θεὸς κληρονομίας Ἰσραήλ. Ist hier vor Israel der Artikel τοῦ zu ergänzen? (Hebräische Konstruktion: stat. constr. und absol.) = Erbgott Israels? Oder ist Israel Apposition zu κληρονομίας „Gott des Erbvolkes, nämlich Israels“? Ähnlich liegt es JSir. 23, 12 ἐν μερίδι Κυρίου κληρονομίας αὐτοῦ.

„So will ich dein Gott sein, und du sollst mein Volk sein“. Aus diesem Wort spricht das Bewußtsein der Geborgenheit unter der schützenden Hand eines so mächtigen Herrn, das Gefühl einer unbedingten Überlegenheit über andere Völker, auf der anderen Seite aber auch der Gedanke einer besonderen Verpflichtung, die aus einem solchen Eigentumsverhältnis folgt. Wir können wohl als gesichertes Forschungsergebnis voraussetzen, daß der Bund der israelitischen Stämme ein Bund auf religiöser Grundlage war, daß der Glaube an den einen Volks-

gott, der Gedanke der Erwählung durch diesen einen Gott, vielleicht auch das Sittengesetz, mindestens aber der Kultus dieses einen Gottes das bindende Band darstellte, das Lea- und Rahelstämme, das Nord und Süd zusammenband.

„Ich will ihr (euer) Gott sein“. Das sieht zunächst vom einzelnen gänzlich ab, während später auch der einzelne daraus Verpflichtung und Trost entnahm. Für uns besonders wichtig ist das erste Gebot des Dekalogs mit der geschichtlichen Eingangformel „Ich bin der Herr dein Gott“, dessen Fortgang Luther folgerichtig mit „haben“ übersetzt hat. Das „Dein“ dieses Satzes richtet sich an das Volk; das gilt ganz ohne Einschränkung. Und doch ist auch Luther im Recht, wenn er es persönlich auf den einzelnen bezieht (W. A. XVI 432, 30 ff.): „das wörtlein ‘dein’ das sihe wol an, denn es ligt die größte macht an dem wörtlein . . . ‘dein Gott’ — dich, dich meine ich und keinen anderen . . . dein, dein Gott, der sich eines yglichen insonderheyt annimpt“.

Luthers Übersetzung mit „haben“ ist selbständig¹. Die alten Übersetzungen bieten sie nicht². Aber wir buchten auf S. 87 schon Beispiele für „den einen Gott haben“, „keine anderen Götter haben“ und brachten sie mit dem ersten Gebot in Beziehung.

Die gleiche Umgiebung in griechische Sprachform beobachten wir bei Origenes Hom. in Exod. VIII 4: „den haben, der gesagt hat, ‘ich will ihr Gott sein’“ (II. Cor. 6, 16). Daneben kann man noch stellen Hom. in Jerem. IX (p. 179/180). Hier wird zu den Formeln „dein Gott“, „ihr Gott“, „euer Gott“ die Frage gestellt: Ja, wessen Gott denn? I. h. Wer ist der „du“, „ihr“, „sie“? Die Antwort wird mit Matth. 22, 32 gegeben: „der Lebendigen“. Wenn es dann aber weiter heißt, „tot ist, wer Christus nicht hat“, dann ist die Umgiebung ins Griechische vollzogen. Die Quintessenz der umständlichen Argumentation lautet: Gott gehört nur denen, die Christus haben, oder noch prägnanter: Gott hat nur, wer Christus hat. Auch die Christusbeziehung ist an dieser Stelle bemerkenswert, aber darauf kommt es jetzt im Augenblick nicht an. Wichtiger ist schon die Beobachtung, daß der völkische Gesichtspunkt von

¹ Vgl. Psalm 68, 21 „Gott ist uns ein Gott der Hilfe“; Luther: „wir haben einen Gott, der da hilft“.

² Vgl. Mal. 2, 10, wo auch die hebräische Konstruktion beibehalten wird: οὐχὶ πατήρ εἰς πάντων ὑμῶν; (Luther: „haben wir nicht alle einen Vater?“).

Origenes ganz übersehen wird: Gott ist der Gott des einzelnen, der einzelne hat in Christus Gott.

Im Alten Testament selbst ist das Umdenken vom Ich des Volkes zum Ich des einzelnen auch schon vollzogen worden. Das Ich des Psalters ist viel erörtert worden; eine generelle Antwort gibt es nicht, aber in der Mehrzahl der Fälle ist es das Ich des einzelnen Frommen. Zahlreich ist die Gebetsanrede „mein Gott“: Psalm 3, 8; 13, 4; 22, 2. 3; 25, 2; 30, 13; 38, 16. 22; 42, 7; 59, 2; 71, 12; 84, 4, meist um zu bitten, seltener um zu loben. Eigenartig ist die besonders andringende Anrede „du bist mein Gott“: 22, 11; 31, 15; 63, 2; 140, 7; 143, 10; auch Oden Salomos 18, 9. Gott wird daran gemahnt, daß er dem Beter besonders verbunden und verpflichtet ist. Griechisch würde es heißen: „du, den ich habe“, und wir hatten ja solche Gebetsanreden in den Zauberpapyri.

Besonders hervorheben möchte ich Ps. 18, 30 „mit dir kann ich Kriegsvolk zerschlagen und mit meinem Gott über die Mauer springen“ (vgl. das Taten-Tun mit Gott: 60, 14 = 108, 14). Auch die Helden Homers handeln „mit einem Gott“, „nicht ohne einen Gott“ (s. S. 9, 5). Beide Male ist es das Bewußtsein, den Gott zum Bundesgenossen zu haben, freilich ist der biblische Autor zuversichtlicher und wagemutiger.

Was heißt es sonst, wenn jemand von „seinem Gott“ spricht, wenn ihm gesagt wird „Ich bin dein Gott“? Zahlreiche hymnische Prädikate geben darauf Antwort: du bist mein Schild, Fels, Burg, Hort, Schutz und Schirm, Trost, Licht, Heil, mein Helfer und Retter, meine Freude und Wonne usw.: z. B. Psalm 3, 4; 7, 11; 18, 3; 27, 1; 31, 3; 42, 10; 43, 4; 52, 9; 59, 17f.; 61, 4; 62, 3. 7f.; 70, 6; 71, 3ff.; 88, 2; 144, 2 und viele andere. Es liegt darin die Übertragung des Erwählungsgedankens auf das religiöse Individuum, wie Luther richtig empfunden hat, natürlich nicht mit der Ausschließlichkeit des alten völkischen Erwählungsgedankens. An die Stelle der geschichtlichen Führung tritt die individuelle Lebenslenkung, die providentia specialissima, das erste Gebot wird ein Aufruf zum Ernstmachen, der kultisch verstandene völkische Verpflichtungsgedanke wird zum Bewußtsein persönlicher Verantwortung. Was aber gefühlsgemäß im Vordergrund steht, ist eine Note starken persönlichen Erlebens und somit durchaus eine Parallele zum „Haben“ der Mystik. Man vergleiche dazu noch das Dürsten nach Gott (Psalm 42, 3), die Sehnsucht nach und Freude an Gott (Psalm 84, 3); eine ganz eigenartige Stelle ist auch Psalm 37, 4; das

Verbum נָּבַח im Hitpael, das in Vs. 11 nochmals vorkommt, heißt wohl soviel wie „sich des Besitzes einer Sache oder Person freuen“ (nach Kautzsch' Wörterbuch). Das ist nun wirklich schon recht mystisch empfunden. Wenn die LXX daraus $\kappa\alpha\tau\alpha\tau\rho\acute{\upsilon}\phi\eta\sigma\omicron\nu$ = „erlabe dich an Gott“ macht, so geht das noch weiter. (Zur Nachwirkung dieser Stelle s. u. S. 137).

Wer Gemeinschaftsfrömmigkeit kennt, dem ist diese Rede-weise vom persönlichen oder eigenen Gott geläufig: Ausdrücke wie „Er hat seinen Gott noch nicht gefunden“, „Das muß jeder mit seinem Gott ausmachen“, „Wie stehst du zu deinem Gott?“ spielen in der Sprache pietistischer Kreise eine große Rolle; es sind die gleichen Kreise, aus denen die eingangs der Arbeit erwähnten Innigkeitslieder wie „Wenn ich ihn nur habe“ hervorgegangen sind. Das ist wichtig. In der Tat spricht vom „Haben“ Gottes, wer von „seinem“ Gott spricht. Man mag dabei an den Eigendämon zurückdenken. Zwar ist für den Christen „sein“ Gott zugleich der Gott aller Christen, aber etwa bei Scheffler ist doch dies Bewußtsein fast verlorengegangen. Es muß darum gerungen werden, den biblischen Sinn unserer Ausdrucksweise festzuhalten.

Nicht nur die mittelalterliche Mystik, sondern auch die Scholastik und ihr folgend die altprotestantische Dogmatik haben von Gott als dem summum bonum gesprochen. Man hat das neuerdings angegriffen und dahinter einen ungesunden Gottesbegriff gewittert; man muß sich jedoch darüber im klaren sein, daß man mit diesem Ausdruck durchaus auf biblischem Boden steht. Denn wie könnte man all die besprochenen Wendungen besser in einen Begriff zusammenfassen als in dem des höchsten Gutes?

Eine höchst eigenartige Entwicklung läßt sich im AT an folgendem Punkte beobachten. Das Deuteronomium, das dem Polytheismus energisch zu Leibe ging, sah sich genötigt, die brotlos werdenden Hohenpriester als Priester zweiten Grades, als „Levitén“, in den Jerusalemer Tempeldienst einzugliedern. Es war nicht möglich, allen diesen Leuten Grundbesitz zu verschaffen. Der Gesetzgeber sorgt für sie, indem er ihren Lebensunterhalt aus den Tempeleinkünften sicherstellt; er bedient sich dazu einer bildlichen Wendung (Deut. 10, 9; 18, 2): die Leviten sollen keinen Grundbesitz in Israel haben, denn Gott selbst ist ihr Besitztum (תְּלֵקָה). Das heißt zunächst einmal: Er ist ihre Einnahmequelle, soll aber wohl von vornherein den Blick auch etwas in die Tiefe führen: Der Geistliche soll ganz für seinen

Dienst da sein. Ezechiel gibt in seinem gesetzlichen Anhang diese Bestimmung weiter (44, 28), in einem zweigliedrigen Vers: In der ersten Hälfte heißt Gott הַלְוִיָּהּ (LXX κληρονομία), in der zweiten הַלְוִיָּהּ (LXX κατάσχεσις, beachte die Stammverwandtschaft dieses Substantivs mit κατέχειν!) der Leviten. Und dann ist die Bestimmung auch vom Priesterkodex übernommen (Num. 18, 20). Der Übersetzer des Deuteronomiums hat das hebräische Wort mit κληρος wiedergegeben, an der Num-Stelle entspricht in LXX μερίς. Dieser Gesetzesausspruch hat eines der wirksamsten Bilder für die Gottinnigkeit, für den persönlichen Gottesbesitz und Reichtum in Gott, d. h. für die soeben besprochene Erscheinung abgeben müssen. Merkwürdigerweise hat sich an den at.lichen Stellen, die da in Betracht kommen, das griechische Wort μερίς durchgesetzt, während Philo nur das Wort κληρος rezipiert zu haben scheint. Uns geht zunächst das erste an.

Die Bezugnahme auf das Levitengesetz ist noch festgehalten, aber in der Absicht, die Vorschrift zugleich vertieft zu deuten, im JSir. 45, 22 αὐτὸς γὰρ μερίς σου (καὶ) κληρονομία. Dagegen ist diese Beziehung aufgegeben in Psalm 119, 57; 142, 6; Thren. 3, 24 Q^{ms}. Besonders hervorheben muß man Psalm 73, 25f. τί γὰρ μοι ὑπάρχει ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ παρὰ σοῦ τί ἠθέλησα ἐπὶ τῆς γῆς; Luther hat die Frage frei wiedergegeben und damit in ungeahnter Weise die evangelische Frömmigkeit und Kirchenlieddichtung befruchtet: $\text{מִיְיָ בְּשִׁמְךָ וְנִמְךָ לֹא־הִתְעַשְׂתִּי אֲנִי׃}$ „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde“. Frei, aber sinngemäß, wie der folgende Vers zeigt; in der Tat ist vom Gottesbesitz die Rede: καὶ ἡ μερίς μου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα.

Durch Luthers Übersetzung ist diese Stelle zum locus classicus für die at.liche Idee des Reichtums in Gott, des Gottesbesitzes geworden. Am ausführlichsten tritt uns der Gedanke in Psalm 16 entgegen, der durch sein ungewohntes Hebräisch späte Entstehungszeit verrät. Der Text ist nicht einhellig überliefert. Es handelt sich um folgende Verse (konjizierter hebräischer Text):

- | | |
|---|---|
| $\text{אָמַרְתִּי לַיהוָה׃ אֲדֹנָי אֲתָה׃}$
$\text{יְהוָה מְנוּחַת־לִבִּי וְכֹסֵי׃}$

$\text{אָתָּה הַיְמִיךָ (?) אֲדֹנָי׃}$ | 2. εἶπα τῷ Κυρίῳ· κύριός μου εἰ σύ.
5. Κύριος ἡ μερίς τῆς κληρονομίας μου καὶ τοῦ ποτηρίου μου.
σύ εἶ ὁ ἀποκαθιστῶν τὴν κληρονομίαν μου ἐμοί. |
| $\text{תְּהַלְלֶם בְּהַלְלוֹתֵי בִנְיָמִים אֲדֹנָי־לְהַלְלֵתִי׃}$
אֲתָהּ עֲלֵי׃ | 6. σχοινία ἐπέπεσάν μοι ἐν τοῖς κρατίστοις καὶ γὰρ ἡ κληρονομία μου κρατίστη μοί ἐστι. |

An diese Psalmworte schließt sich auch Test. Benj. 6 an κύριος γάρ ἐστὶ μέρος αὐτοῦ (vgl. S. 123). An all diesen Stellen hätte es den Übersetzern des AT naheliegen müssen, den Gedanken des Gottesreichtums in griechische Form umzudenken und umzugießen, das ist jedoch nicht geschehen; vielleicht war die Entwicklung noch nicht reif dafür, als die LXX entstand.

Eine Einwirkung griechischer Ausdrucksweise liegt höchstens vor bei der gelegentlich in LXX sich findenden Wendung „den Geist Gottes haben“: Gen. 41, 38 von Joseph, Num. 27, 18 von Josua, auch Dan. 4, 5 nach Theodotion (in Vs. 6 nur Cod. A). An allen Stellen entspricht hebräisch die Konstruktion „in dem ist . . .“ (so griechisch Dan. 4, 6 Cod. B). Den LXX-Stellen reiht sich noch an: Test. Simeon 4. Formal kann man zu dem ἐν ἑαυτῷ ἔχειν Gen. 1, 30 vergleichen (ὁ ἔχει ἐν ἑαυτῷ ψυχὴν ζωῆς). Von Gott gesagt finden wir die entsprechende Formel nicht.

II. Apokryphen und Pseudepigraphen.

Anders ist es, sowie wir anfangen, uns vom Kanon zu entfernen. Was in jüngerer Zeit entstanden ist — es braucht darum nicht unbedingt originalgriechisch zu sein —, bietet uns auch das Gotthaben als Ausdruck der mehr persönlich und zugleich hellenistisch empfundenen Frömmigkeit des Diasporajudentums. Wir hatten bereits die Wendung „Gott zum Bundesgenossen haben“: II. Macc. 8, 36; 11, 10 (s. S. 81). Sehr bemerkenswert ist z. B.:

III. Macc. 7, 26 αὐτοὶ δὲ οἱ μέχρι θανάτου τὸν θεὸν ἐσχηκότες „sie aber, die bis zum Tode Gott gehabt (Kautzsch übersetzt wohl sinngemäß „an Gott festgehalten“) hatten . . .“

Das führt uns in die Welt der um ihrer Religion willen Verfolgten, der Bekenner, die sich in der Verfolgung nur um so inniger an ihren Gott klammern, wie auch die christlichen Märtyrer die innigste Frömmigkeit entwickelt haben. Die Stelle kann in gewissem Sinne mit den beiden Worten der Apokalypse Johannis „halte was du hast“ (2, 25 und 3, 11) zusammengestellt werden. Hierher gehört dann auch das Gebet der Esther im Einschub der LXX hinter Esth. 4, 17 κύριέ μου, βασιλεὺς ἡμῶν σὺ εἶ μόνος, βοηθηθῶν μοι τῇ μόνῃ καὶ μὴ ἐχούσῃ βοηθὸν εἰ μὴ σέ, und dicht dahinter dieselbe Bitte, aber ohne βοηθόν.

Deutlicher ist die Übernahme der im Griechischen vorbereiteten Formel „Gott haben“ für den Reichtum in Gott vollzogen in den spätjüdischen Testamenten der 12 Patriarchen. Hier lesen wir im Test. Dan. 5 ἔχοντες τὸν θεὸν τῆς εἰρήνης und

Isaschar 7 (auch alle wilden Tiere werdet ihr überwinden) — ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ (die Stelle fehlt in Arm.; muß man sie darum als christliche Interpolation ansehen? — Bousset stellt die Frage in ZNW 1900, Heft 2, S. 150, ohne sie zu entscheiden). An beiden Stellen zeigt sich bereits, was wir durchweg beobachten können, die Tendenz, die reine Formel irgendwie aufzufüllen, sei es durch nähere Charakterisierung des Gottes, von dem das Haben ausgesagt wird, sei es durch nähere Bestimmung des Habens, hier durch „bei euch“, an den beiden vorgenannten Geiststellen wie in den meisten Fällen durch „in euch“. Man hat wohl die Herstellung der griechischen Übersetzung der Testamente noch nicht sicher lokalisiert. Am nächsten liegt natürlich die Vermutung „Ägypten“. Das würde sich schön zu unseren sonstigen Beobachtungen fügen.

III. Josephus und Philo.

Anschließend sei zunächst Josephus behandelt, bei dem wir nicht so weit auszuholen brauchen. An das im AT Gegebene, nämlich den völkischen Gottesbesitz, knüpft an: Arch. IX 20 εἰ θεὸν ὁ Ἰσραηλιτῶν λαὸς ἴδιον οὐκ ἔχει. Aber meist werden wir von ihm auf die individuelle religiöse Linie gewiesen. Und da finden wir bei ihm neben dem Haben des Geistes auch das Gott-haben. Arch. X 250 ist von Daniel gesagt ἔχων τὸ θεῖον ¹ πεπιστευμένος ἐν αὐτῷ. Mit diesem Ausdruck will er den Propheten kennzeichnen.

Etwas vom üblichen Sinne abweichend ist Arch. VIII 227 πᾶς τόπος ἔχει τὸν θεὸν καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἀποδεδειγμένον χωρίον ἐν ᾧ πάρεστιν. Das heißt soviel wie „jeder Ort ist voll von Gott“, Gott ist allenthalben. Gottes Allgegenwart zu beschreiben verwendet er eine ganz unbiblische Wendung. Eine gewisse Parallele bietet übrigens das Zitat aus Herophilus bei Origenes in Psalm. XI 352: Die Stoiker nennen Gott ζῶον ἀφθαρτον καὶ ἀγέννητον καὶ πρῶτον βασιλέα, ἣν ἔχει χῶραν ὁ σύμπας κόσμος.

Nun müssen wir aber vor allem eingehen auf Philo. Und damit stehen wir in Alexandria, der Hochburg des Hellenismus, wo Ägyptisches, Jüdisches, Griechisches zu einer eigenartigen Verbindung zusammenfließt: Offenbarungsphilosophie und Allegorie, Ekstase und Mystik, Pantheismus und Monotheismus, griechische Gedanken in biblischen Bildern und umgekehrt — das ist der Boden, auf dem wohl auch der für unsere Unter-

¹ Bei Josephus immer mit „die Gottheit“ zu übersetzen, anders als an den Stellen S. 88, 1.

suchung entscheidende Vorgang stattgefunden hat, die Verbindung des griechisch-orientalischen dämonischen und metaphysischen Habens mit dem biblischen Gedanken des Reichums in Gott zu der Wendung Gott haben.

Vieles von dem Zaubermaterial, das wir kennenlernten, gehört nach Ägypten; es fragt sich nur, wie alt es ist. Wir besprachen auf S. 7, 1 die Inschrift vom Serapieion auf Delos (Dittenberger 663), in der der Priester von seinem Großvater Apollonius sagt, er habe Ägypten verlassen „τὸν θεὸν ἔχων“. Es bleibt dafür neben der oben gegebenen Deutung auch die Möglichkeit, daß es ein religiöser Terminus ist, der etwa bedeutet „in der Gottbegeisterung“, d. h. von dem Gott getrieben. Der Gott ist jedenfalls der, dem er dient, Sarapis.

Dazu würde sich schön die Stelle aus dem Papyrus Insinger fügen¹, jener demotisch abgefaßten, wohl ziemlich spät anzusetzenden Weisheitsschrift, die Boeser 1922 in Leiden publiziert und übersetzt hat. 17, 4 (XVI 1) lesen wir darin:

„laß keine Sünde dir anhaften, wenn du hast den großen Gott“. Der große Gott ist im Papyrus Insinger immer Sarapis. Auch das Demotische hat nicht eigentlich ein Verbum, das dem griechischen ἔχειν entspricht, doch gilt als festes Äquivalent für haben das „Sein mit . . .“; das ist auch hier verwendet: „wenn der große Gott mit dir ist“. Es ist wohl klar, daß dieser umständliche Ausdruck nicht die ursprüngliche Konzeption darstellt; zuerst war die griechische Wendung da, und die hat man dann, so gut es ging, ins Demotische übertragen. Man muß sich dabei gegenwärtig halten, daß Sarapis kein altägyptischer Gott ist, sondern eine Schöpfung der griechischen Eroberer, die sein Bild und die Art seines Kultus mitbestimmt haben. Es bleibt daher wohl dabei, daß das religiöse „Haben“ eine griechische Formulierung ist. In der älteren ägyptischen Spruchliteratur habe ich nichts Entsprechendes gefunden, auch nicht in den christlich-koptischen und koptisch-gnostischen Schriften.

Entscheidend bleibt also für uns auch in Alexandria der jüdische Religionsphilosoph Philo, dem wir uns jetzt zuwenden. Was wir bei ihm finden, wirkt originell, und ist doch eigentlich ganz naheliegend: Er will den altlichen Gedanken des Gottesbesitzes (κλήρος) mit dem griechischen Ausdruck ἔχειν verbinden, und daraus wird die Formel τὸν θεὸν κλήρον ἔχειν = Gott zu eigen besitzen, also wiederum eine Erweiterung der

¹ Ich verdanke den Hinweis hierauf Herrn Geheimrat v. Dobschütz.

einfachen Formel. Er beruft sich dabei immer wieder auf die at.lichen Grundstellen, was er aber damit meint, ist eine nicht mehr biblische Gottesmystik. Wir müssen die Stellen einzeln durchgehen.

Leg. all. II 51: Deutlich wird das κληρον ἔχειν auf Deut. 10, 9 zurückgeführt. Das Interessante bringt der folgende Satz:

γίνεται δὴ τοῦ μὲν φιλοπαθοῦς κληρος τὸ πάθος, τοῦ δὲ φιλοθεοῦ τοῦ Λεῦϊ κληρος ὁ θεός. „Die Leidenschaft ist der Besitz des Leidenschaftlichen, und so ist Gott der Besitz des (gottliebenden) Leviten“.

Natürlich ist der Levit der Prototyp jedes Gottesfreundes, und nur genannt, weil das Schriftwort von ihm handelt; wie eigenartig der Vergleich, an dem er sich die Sache veranschaulicht: Wie im Leidenschaftlichen das Pathos sitzt, so sitzt Gott im Mystiker und regiert ihn; oder will er durch den Vergleich Gott als Gegenstand des Pathos, als Gegenstand leidenschaftlicher Liebe hinstellen?

Ebd. III 82 ἱερεὺς γὰρ ἔστι λόγος κληρον ἔχων τὸν ὄντα. Eine der unzähligen allegorischen Umdeutungen Philo: Für den at.lichen Priester interessiert er sich nicht; wenn er aber darin den Logos sehen darf, dann sagt ihm der Satz etwas. Daß hier der Logos der Gotthabende ist, darf uns nicht stören; er ist das Bindeglied zwischen Gott und Mensch; insofern wir ihn haben, haben wir auch, was er hat, so wie wir es Leg. all. I 40 (s. ob. S. 71) vom νοῦς gesagt fanden: Er gibt uns daran Anteil, woran er selbst von Gott her teilhat. Da θεός bei Philo für den λόγος steht, kann er es an dieser Stelle nicht gebrauchen; den namenlosen Welthintergrund, der noch hinter dem Logos steht, nennt er ὁ ὢν (s. dazu S. 75, 1).

Plantat. 54 (I 337): Philo erörtert den Satz von dem heiligen Berge Gottes, dem Berge seines Erbteils, im Siegeslied Exod. 15, 17. Er erklärt dazu, das könne nur der Berg sein, den Gott zum Erbe gibt, nicht etwa selbst empfängt; denn ihm gehöre ja ohnehin schon alles. Im Verfolg dieses Gedankens kommt er zu dem Weiteren (§ 62), daß Gott nicht nur nicht Erbe von Dingen werden kann, sondern daß er vielmehr — und das bezeichnet Philo als etwas ganz Paradoxes — selbst ein Erbgut anderer wird. Und damit steht er wieder bei der uns nun schon geläufigen Formel, die er variiert durch Ersatz des ἔχειν durch λαγχάνειν (68). Der Gottesbesitz macht den Menschen königlicher, als je ein König sein kann. Im folgenden wehrt er ein allzu massives und wörtliches Verständnis des Begriffs κληρος ab: Man gebraucht

das Wort — so führt er aus — nicht nur für irdischen Besitz, sondern auch z. B. für ewige Gaben und Fähigkeiten. Bemerkenswert ist übrigens, daß als der Gottbesitzende hier wie auch sonst oft der Weise gilt.

Von diesem ewigen Besitz spricht er auch Sobriet. 56 ὁ δὲ ἔχων τὸν κληῖρον τοῦτον πέραν ὄρων ἀνθρωπίνης εὐδαιμονίας προ-ελήλυθε, und 58 τῶ τὸν θεὸν ἔχοντι κληῖρον; an der zweiten Stelle ein sehr feiner Gedanke: Wir haben für diese höchste Gabe, daß wir Gott selbst besitzen dürfen, keine Gegengabe, außer daß wir ihm Lob singen können. Man wird an den Satz aus Epiktet I 16,15 (s. S. 48) vom Besitz des νοῦς erinnert.

„Erlangen“ ist für „haben“ eingesetzt, und das Objekt Gott umschrieben als der „Wohltäter“ Sacr. Abel. Cain. 127.

Die LXX geben Deut. 30, 20 das hebräische קָרַב (= anhängen, festhaften an) durch ἔχεσθαι wieder. Das mußte Philo zum Aufhören zwingen. Darin steckt ja der Wortstamm ἔχειν. So erklärt er denn (Congr. erud. 134) die ἐχόμενοι als die, denen Gott sich zum Erbe (κληῖρος) geschenkt hat, unter Berufung auf Deut. 10, 9.

Dieselbe Bibelstelle wird als Beleg angeführt Somn. I 159 ἵνα τὸν αὐτὸν (Gott) ὁ τε κόσμος ἅπας καὶ ὁ φιλάρετος ἔχη κληῖρον. Eigenartig, wie hier nebeneinander der ganze Kosmos und der Tugendfreund stehen.

Eine früher schon berührte Beziehung klingt an an der Stelle Fug. Inv. 102 „wer Gott zu eigen hat“ (die Formel gleich darauf noch einmal), „wird nur in ihm wohnen“. Die übliche philonische Vorstellung ist die, daß Gott im Menschen Wohnung nimmt, doch finden wir bei ihm auch das Leben in Gott (z. B. in der gleichen Schrift 61).

Eine recht beachtenswerte Wendung des Gedankens bringt schließlich noch die Stelle Mut. nom. 26:

εἰ δὲ βούλει διανοίας κληῖρον τὸν θεὸν ἔχειν, αὐτὸς πρότερον γενοῦ κληῖρος ἀξιόχρειος αὐτοῦ. „Willst du Gott zum Eigentum deines Herzens haben, so werde erst einmal sein Eigentum!“

Wir sehen hier erneut bestätigt, daß sich die beiden Gedankenreihen, die aktivische und die passivische, ständig fordern und sich gegenseitig ergänzen wollen. Hier wäre nun ein Punkt gewesen, wo Philo einen sittlichen Gedanken in die Ausführung hätte hineinbringen können, auf den wir natürlich irgendwie warten; er tut dies jedoch nicht. Die folgenden Sätze zeigen, daß er auch dies „Sich Gott zu eigen geben“ nicht ethisch als Ge-

horsam versteht, sondern mystisch im Sinne jenes deutschen Verses¹: „Herr, nimm mich mir und gib mich ganz zu eigen dir!“

Doch ist τὸν θεὸν κλῆρον ἔχειν nicht die einzige Formel, die Philo für den Gottesbesitz geprägt hat. So lesen wir z. B. Somn. I 173 zu dem Befehl μὴ φοβοῦ (Gen. 28, 13) die Begründung: πῶς γὰρ ἔτι φοβηθησόμεθα, τὸ φόβου καὶ παντὸς πάθους λυτήριον σὲ τὸν ὑπερασπιστὴν ὄπλον ἔχοντες; „Wie sollten wir uns noch fürchten, die wir das Lösemittel aus Furcht und allem Leid, dich, den Schildträger als Waffenschutz haben?“ Grammatisch gesehen liegt natürlich hier die Verbindung mit einem Prädikatsnomen (s. Kap. 6) vor, aber zweifellos klingt doch aus diesem Satz das „Dich haben“ heraus, und das andere ist mehr Apposition dazu. Viel bedeutsamer ist aber in derselben Schrift 179 (unmittelbar vorher eine Wendung θεὸν ἔχειν mit Prädikatsnomen) τίνος οὖν ἂν ἔτι χρεῖοι γενοίμεθα πλοῦτου, σὲ τὸν ἀληθεῖα πλοῦτον ἔχοντες „wenn wir dich haben, der in Wahrheit Reichtum ist“ (Apposition). Sehr fein ist aber auch, was er Somn. II 100 über die Ablehnung des irdischen Königtums sagt (zu Gen. 37, 8) μὴ γὰρ οὐ δεσποζόμεθα καὶ ἔχομέν τε καὶ ἔξομεν εἰς τὸν αἰὶ χρόνον τὸν αὐτὸν κύριον; „oder werden wir etwa nicht beherrscht und haben und werden in Ewigkeit haben den gleichen Herrn?“ Und dann bezeichnet er (wie Epiktet IV 1, 145 — s. S. 90) diesen Herrendienst als Quelle der Freude, „denn Gott dienen ist das Beste von allem“ (vgl. Cherub. 107, wo zu dem δεσπότην ἔχειν τὸν ἡγεμόνα πάντων eine ganz ähnliche Bemerkung gemacht wird).

Schließlich liegt aber ein „Gott haben“ auch vor, wenn Philo Opif. Mund. 11 die Mißachtung des Schöpfers als ein dem Kosmos (τῷδε τῷ κόσμῳ) abträgliches Dogma bezeichnet, der dann „nicht den Aufseher, Kampfrichter und Rechtsprecher hat“ (τὸν ἔφορον ἢ βραβευτὴν ἢ δικαστὴν οὐκ ἔχοντι). Doch ist hier nicht der Mensch Subjekt, und es liegt auch nicht auf ἔχειν ein besonderer Ton. Daß mit diesen Beispielen Philo ganz ausgeschöpft sei, soll übrigens keineswegs behauptet werden.

¹ Die vorangehenden beiden Zeilen des Verses lauten:

Herr, nimm mir, was mich trennt von dir;

Herr gib mir, was mich führt zu dir.

Die Worte sind abgedruckt bei Hermann Amsler, Das Gebet. Christl. Stud.-verein. der Schweiz, Lausanne (1916), S. 27 unter Hinweis auf ihre Verwendung als Wandspruch im Bethler Kandidatenkonvikt. In kürzerer Fassung findet sich das Gebet in einer Bergkapelle auf der Paßhöhe bei Lungern. Das Altarbild dieser Kapelle stellt den betenden Nikolaus von Flüe dar; über dem Bild stehen die Worte „Herr nimm mich mir; Herr gib mich dir“ (Auskunft von Herrn Pfarrer Kawerau-Halle).

IV. Ausblick.

Aus der religiösen Sprache Alexandrias muß das Gotthaben wohl durch die große Bewegung der Gnosis ausgebreitet worden sein. Aber kontrollieren können wir den Vorgang nicht. Die Gnosis, mit der die nt.lichen Schriften sich auseinandersetzen, ist uns ja literarisch überhaupt noch nicht greifbar, und die ausgebildeten Systeme christlicher Gnosis im zweiten Jahrhundert sind sehr dürftig. Gerade die eigentlich fromme Diktion der Gnostiker lernen wir aus der ketzerbestreitenden Literatur nicht kennen. Wir sind da auf Rückschlüsse angewiesen. Die Salomoden bieten Vergleichsmaterial, aber nicht gerade den Terminus „haben“; das mag damit zusammenhängen, daß sie uns nicht griechisch überliefert sind. Das Haben in der Hermetik ist wenigstens ein Beispiel heidnisch-mystischer Gnosis. Im übrigen wird die Lücke etwas geschlossen durch die populäragnostischen apokryphen Apostelakten, die unten behandelt werden sollen. In den Exzerpten aus christlicher Gnosis bei den Kirchenvätern, die sich ja hauptsächlich immer nur mit der kosmogonischen und metaphysischen Spekulation der Gnostiker befassen, finden wir das Haben nur als Bezeichnung des Verhältnisses der Äonenwesen untereinander. Das „Insichhaben“ (Irenäus haer. I 6; Hippolyt Ref. VI 17, 6; 18, 5; 29, 5; 31, 5) kennzeichnet den Zustand völliger Ungeschiedenheit, aus dem dann erst in einer Spaltung oder in der Schöpfung zwei oder mehr Wesen werden. In etwas anderer Verwendung begegnet es uns im System des Marcos, bei dem wir auch das ἔχειν δαίμονα πάρεδρον belegt fanden (Iren. I 15, 3): „Die sich auf Christus bei der Taufe herab-senkende Dynamis hat in sich den Vater und den Sohn“ (etwas weiter unten folgt eine längere Aufzählung gehabter Äonen). Das muß man wohl mehr so verstehen, daß sie die Lebenskräfte der beiden in enger Gemeinschaft in sich trägt.

Hierneben steht ein Haben paarweiser Zusammengehörigkeit, das wohl eine bildliche Verwendung des sexuellen ἔχειν (s. S. 139) darstellt: Excerpt. e Theod. 32 und besonders deutlich Epiphanius Panar. haer. 6, 4 (31), wo eine ganze Ahnentafel von Äonenpaaren aufgezählt wird; mit dem Ausdruck ist in jedem Glied gewechselt, sämtliche Ausdrücke aber scheinen mir der sexuellen Sprache entnommen zu sein. Es stehen nebeneinander: ἔνωθῆναι, συνῆι, συνήρχετο, εἶχε, ἦνοῦτο, ἦν μετά.

Für das Haben als Beziehung des Menschen zur Gottheit tragen diese hier kurz angedeuteten Wendungen gar nichts aus.

Es bleibt also für die christliche Gnosis im Referat der Väter bei der einen schon besprochenen Stelle (s. S. 76) vom Teilhaben der Vollkommenen am Pleroma und im übrigen bei Vermutungen.

Kap. 9. „Gott haben“ in christlichen Texten

Auf dem Hintergrunde der bisherigen Darstellung können wir jetzt den Befund in christlichen Texten richtig würdigen. Wir halten als Ergebnis fest: Die griechische Sprache hat ein mystisches „Haben“ herausgebildet; im Alten Testament gibt es einen — nicht mystischen, sondern spezifisch biblischen — Gottesbesitz. Beides verbindet sich in den mystischen Texten des Spätjudentums und dem folgend anscheinend auch in der Gnosis und orientalischen Mystik.

I. Das Neue Testament.

Man darf deshalb von vornherein nicht erwarten, das Gott-haben in größerem Umfang gerade im Neuen Testament zu finden¹, das ja von ganz anderen als mystischen, nämlich von heilsgeschichtlichen und eschatologischen Gedanken und Erlebnissen getragen ist. In den Synoptikern fanden wir das dämonische Haben im Sinne von „Insichtragen“; bei Paulus fanden wir das „Haben“ des heiligen Geistes; es finden sich bei ihm auch einige Wendungen der Christumystik, besonders im Philipperbrief — wir kommen darauf in späterem Zusammenhang zu sprechen —, Christus „haben“ sagt er nicht. Eine Gottesmystik finden wir bei Paulus nicht. Röm. 1, 28 gehört jedenfalls ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει zusammen (= ἐπιγινώσκειν, vgl. Vs. 32, auch 21), nicht θεὸν ἔχειν. Col. 4, 1 „wissend, daß ihr einen Herrn im Himmel habt“ heißt doch nur: wissend, daß ein Herr über euch im Himmel ist; auf „haben“ liegt hier kein besonderer Ton. Ebenso ist es aber auch — und damit kommen wir zu den johanneischen Texten — Joh. 8, 41 „wir haben nur einen Vater, nämlich Gott“ (scil. nicht den Teufel); auch hier liegt kein besonderer Ton auf „haben“, es könnte auch heißen: „einer nur ist unser Vater, nämlich Gott“ (wie Mal. 2, 10 LXX).

So kommt es im wesentlichen hinaus auf zwei johanneische Briefstellen², die einander fast gleichlautend und bestimmt voneinander literarisch abhängig sind (im einzelnen kann das lite-

¹ Zum Folgenden vgl. Hanse bei Kittel, Theolog. Wörterbuch zum NT II S. 823.

² Hinzu kommt noch I. Joh. 5, 12 τὸν υἱόν (s. u.).

rarische Verhältnis der Johannesbriefe zueinander und die Verfasserfrage hier nicht erörtert werden). Es sind:

I. Joh. 2, 23 Jeder, der den Sohn leugnet,
hat auch den Vater nicht;
wer den Sohn bekennt,
hat auch den Vater.

II. Joh. 9 Jeder, der weitergeht und nicht in der Lehre
Christi bleibt, / hat Gott nicht;
wer in der Lehre bleibt, / der hat sowohl den
Vater wie auch den Sohn.

Es geht hier beidemale um die Christologie (*διδαχή τοῦ Χριστοῦ*), die Christusleugner sind jedenfalls nach dem Zusammenhang Doketen, die die Fleischwerdung leugnen. Von ihnen sagt der Briefschreiber, daß sie auch den Vater, den wahren Gott nicht haben; d. h. ihre Religiosität geht an ihm vorbei.

Die Christusbekenner dagegen „haben“ Gott.

Wie kommt Johannes dazu, diesen Ausdruck zu gebrauchen? Die Antwort ist schon angedeutet: er ist ihm durch seine Gegner nahegelegt. Wenn der Verfasser der Johannesbriefe gegen Gnostiker streitet, deren Gnosis aber offenbar noch nicht wie die späteren großen Systeme in einer Kosmogonie und Mythologie ihren Höhepunkt hat, sondern in einer Gottesmystik gipfelt, so können wir wohl das Gotthaben bei ihnen vermuten. Ihrer Anmaßung tritt er ebenso scharf entgegen, wie der Judasbrief den vorgeblichen Pneumatikern. Indem er ihnen ihren angeblichen Besitz abspricht, erhebt er zugleich gegen sie den Vorwurf der Gottlosigkeit, der in der alten Christenheit oft im Kampf gegen Häretiker verwandt wurde. Daß Johannes dann den Spieß umkehrt und für seine Partei in Anspruch nimmt, was die Gegner von sich behaupten, ist für seine Art bezeichnend. Gerade aus mystischer Sprache hat Johannes viel gelernt und übernommen; besonders oft findet man bei ihm das „der Mensch in Gott und Gott im Menschen“, und gerade diese Wendung empfanden wir als mit dem „Haben“ besonders eng verwandt. Vielleicht besteht darin die Hauptbedeutung der johanneischen Ausprägung der christlichen Verkündigung, daß hier vorbildlich gezeigt ist, wie das Christentum die Erfüllung auch der Mystik ist, daß die beiden Hauptströme der Religion ins Christentum einmünden können. Indem Johannes sich einer mystischen Sprache bedient, aber alle Begriffe mit christlichem Gehalt erfüllt hat, hat er eine der gewaltigsten Geistesleistungen aller Zeiten vollbracht.

Worin besteht die Erfüllung mit christlichem Gehalt? Darin, daß alles auf die Christusbezogenheit gestellt ist. Wenn irgendwo die Bezeichnung Christi als des „Mittlers“ angebracht ist, dann bei der johanneischen Christuswertung. Was die religiöse Umwelt der ersten Christenheit an religiösen Idealen aufgestellt hat, wird von Johannes aufgegriffen und an Christus gebunden:

Man hat das Leben nur in Christus: Ev. 3, 16. 36; 5, 24. 39f.; 6, 40. 47. 53; 10, 10; 20, 31; I. 5, 12. Man hat den Logos Gottes nur in Christus: 5, 38. Man hat die Liebe Gottes nur in Christus: 5, 42. Man hat das Licht des Lebens nur in Christus: 8, 12; 12, 35f. Man hat Frieden nur in Christus: 16, 33. Man hat Freude nur in Christus: 17, 13.

In diese Reihe fügt es sich wahrhaftig ganz glatt ein, wenn er auch den Satz aufstellt: Man kann Gott nur durch Christus haben. Es ist die gleiche Beziehung wie in den Sätzen:

5, 23 wer den Sohn nicht ehrt, ehrt auch den Vater nicht, der ihn gesandt hat. 12, 44 wer an mich glaubt, glaubt an den, der mich gesandt hat. 12, 45 wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat (= 14, 9). 14, 7 wenn ihr mich kenntet, würdet ihr auch meinen Vater kennen. 15, 23 wer mich haßt, haßt meinen Vater. Aber auch 13, 20 wer mich annimmt, nimmt den an, der mich gesandt hat (s. S. 127). Und wie sie sich zusammenfaßt in dem Satz 14, 6 „niemand kommt zum Vater denn durch mich“.

Es ist aber zum Verständnis auch noch darauf hinzuweisen, daß die Formel „Gott haben“ eine Gottesgemeinschaft andeutet, die schon fast den irdischen Rahmen sprengt. Versteht doch Ignatius das Gotterlangen ganz eschatologisch. Es spielt also auch die Neigung des Johannes herein, eschatologische Aussagen in Gegenwartaussagen umzuwandeln und umzugießen.

All dies wirkt zusammen: die Neigung zu mystischer Sprache, die christozentrische Denkweise, das Wertlegen auf die Heilsgewärtigkeit; all dies spielt mit, wenn Johannes den Satz vom Haben Gottes formt.

Wenn wir aber den inneren Gehalt des Ausdrucks bei Johannes erfassen wollen, werden wir doch wohl an die Ausdrücke des Gottesbesitzes, der Gottesgemeinschaft und Gottesinnigkeit anknüpfen müssen, die wir im AT, besonders im Psalter fanden: du bist mein Gott, mein Fels und Hort, meine Burg, mein Retter, mein Erbteil usw. Das ist nicht Mystik, sondern Glaube und Gebetsfrömmigkeit, und von da aus verstehen wir Johannes. Es ist bei „Gott haben“ an ein inniges Gemeinschaftsverhältnis

gedacht, das Gottes ganz gewiß ist, nicht nur gewiß seiner Existenz und machtvollen Wirklichkeit, sondern auch seiner Gnade und seiner Fürsorge für den einzelnen. Wer Gott hat, kann vor ihn hintreten (προσπαγωγήν ἔχειν Eph. 2, 18; 3, 12), kann freimütig zu ihm beten und auf Erhörung rechnen (παρησιῶν ἔχειν I. Joh. 3, 21f.; 4, 17; 5, 14); er ist sich bewußt, Gott in Zeit und Ewigkeit für sich zu haben. Nur in Christus gibt es für Johannes solche Gottverbundenheit, solchen Freimut, solches gewisses Beten, solche Sicherheit, auf Gottes Seite zu gehören.

Ein besonderes Wort muß noch zu dem damit in engem Zusammenhang stehenden Christushaben gesagt werden. I. Joh. 5, 12 „Wer den Sohn hat, hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht.“ Was ist eher dagewesen? Die spätere Entwicklung zeigt hier deutlich eine Anknüpfung an das griechische „den Logos haben“. Diese Beziehung ist sekundär. Johannes hat das Gotthaben aufgegriffen und dann dazu eine Analogiebildung vorgenommen; denn Christus ist wahrer Gott, von ihm muß man das sagen können, was man von Gott sagen kann („mich aber habt ihr nicht allezeit“ Joh. 12, 8 ist ein synoptisches Wort).

Es ist daher ganz analog zu deuten, als ein Für-sich-Haben, Zu-ihm-beten-Können, seiner Gnade und persönlichen Fürsorge gewiß und Innerlichst-mit-ihm-verbunden-Sein. Dem „Wir in Gott und Gott in uns“ entspricht ein „Wir in Christus und Christus in uns“. Der κοινωνία mit dem Vater entspricht eine solche mit dem Sohn (I 1, 3. 6). Diese Christusverbundenheit ist der Inbegriff des christlichen Heilsbesitzes. „Den Sohn haben“, das hat aber noch eine besondere Bedeutung: Es heißt einen Fürsprecher bei Gott haben (I 2, 1)¹, oder mit dem Hebräerbrief zu sprechen: Es heißt einen Hohenpriester haben (4, 14f. 8, 1; 10, 21). Beide Male ist an Christus als den Mittler und Versöhner gedacht. Zu diesem christlichen Haben gibt es keine Analogien. Was sonst Priester und Opfer, Rausch und Ekstase zuwebringen sollen, die Gottesgemeinschaft herzustellen, vollbringt für die Christen Christus. Er band seine Jünger an sich, er starb für sie, er machte den Weg zu Gott frei. Er machte es möglich, Gott zu „haben“.

¹ Der Sohn als Fürsprecher auch an der eigentümlichen Stelle: Philo Vit. Mos. II 134 ἀναγκαῖον γάρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῶ πρὸς . . . ἀμνηστῖαν ἀμαρτημάτων . . .

Mit der Rezeption des Ausdrucks „Gott haben“ durch Johannes ist der Christenheit aller Zeiten eine Aufgabe gestellt; die Aufgabe, an der johanneischen *condicio sine qua non* festzuhalten: nur in Christus. Die christliche Mystik hat das zeitweise vergessen, Luther hat die Erkenntnis entscheidend zurückerobert. Die mystische Versuchung bleibt bis auf unseren Tag neben dem Christentum stehen; die Richtschnur für das richtige Verständnis bleibt aber auch: das Neue Testament. Wir spüren dieses Ringen biblischer und mystischer Frömmigkeit, sowie wir den Raum des NT verlassen und weiter nach dem „Gott haben“ suchen.

II. Apostolische Väter und Apologeten.

Die Rezeption des Ausdrucks durch christliche Autoren erfolgt früh. Ignatius bietet vor allem die synonyme Wendung „erlangen“, und zwar als ein Stück christlicher Hoffnung, die im nächsten Kapitel zu besprechen ist, aber auch das „Haben“ findet sich bei ihm, wenn auch nur von Christus gesagt: Magn. 12, 1; Röm. 6, 3, und zwar ἐν ἑαυτῷ. Von Gott sagt er nur ein Teilhaben aus (s. S. 74, 1). Er macht also einen Unterschied: Gottesgemeinschaft ist völlig erst im Jenseits möglich, die Christusinnigkeit ist ein Hereinragen jener Welt in diese¹. Natürlich müssen wir das Christushaben jetzt immer mit einbeziehen.

Den reichlich formalen Satz I. Clem. 46, 6 besprachen wir im vorigen Kapitel. Sehr deutlich dagegen sind zwei Sätze des II. Clem. In 2, 3 wird zu dem Schriftwort Jes. 54, 1, das uns noch mehrmals entgegentreten wird, angemerkt: ἐπεὶ ἔρημος ἐδόκει εἶναι ἀπὸ τοῦ θεοῦ ὁ λαὸς ἡμῶν, νυνὶ δὲ πιστεύσαντες πλείονες ἐγενόμεθα τῶν δοκούντων ἔχειν θεόν (die Juden? — vgl. S. 144). Hier wird das θεὸν ἔχειν deutlich als geprägtes Schlagwort aufgegriffen (formal kann man zu dem δοκεῖν Herm. mand. 11, 2 vergleichen ἄνθρωπος δοκῶν πνεῦμα ἔχειν). Da II. Clem. in Frontstellung gegen die Gnosis steht, wird man es wohl dort vermuten dürfen.

Sehr merkwürdig ist die andere Stelle: 16, 1 „Dieweil wir noch Zeit haben, wollen wir uns zu dem Gott hinwenden, der uns ruft; solange wir noch den haben, der uns aufnimmt“ (ἔχομεν τὸν παραδεχόμενον ἡμᾶς — es könnte auch übersetzt

¹ Alb. Schweitzers Formel „eschatologische Mystik“ für diese Überschneidung der Äonen scheint mir unglücklich. Seine Darstellung der ignatianischen „Mystik“ im Vergleich mit der paulinischen ist aber sehr lehrreich.

werden, „der uns erwartet“). Ist Christus oder Gott gemeint? Der Gebrauch, das Objekt nicht zu nennen, sondern zu umschreiben, so daß dem Eingeweihten zugleich noch ein Gedanke über den Wert des Gemeinten übermittelt, dem Uneingeweihten gegenüber jedoch das Verständnis verschlossen wird, spielt auch bei den Späteren eine große Rolle.

Auch bei dem römischen Hirten des Hermas findet sich schon das Gotthaben. Mand. XII 4, 3f. ὁ ἄνθρωπος ὁ ἔχων τὸν κύριον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ· οἱ δὲ ἐπὶ τοῖς χεῖλεσιν ἔχοντες τὸν κύριον . . . Der Gegensatz von Lippen und Herz ist biblisch (Psalm 78, 36f. Jes. 29, 13 = Matth. 15, 8; Jerem. 12, 2). Ähnlich Sim. I 7 βλέπετε οὖν ὑμεῖς οἱ δουλεύοντες τῷ κυρίῳ καὶ ἔχοντες αὐτὸν εἰς τὴν καρδίαν (Lat. *eumque in praecordiis vestris habetis*). Wir kommen auf das „Im-Herzen-Haben“ noch zurück.

Bei den Apologeten müssen wir so ziemlich eine Fehlanzeige machen; Athenag. Presb. 13, 2 ἔχοντες τὸν δημιουργὸν θεὸν συνέχοντα καὶ ἐποπτεύοντα gehört doch wohl zu den Stellen, wo ἔχειν formal-verknüpfend gebraucht ist (s. S. 87).

III. Alexandriner.

Bei Clemens Alex. können wir bereits Nachwirkung der johanneischen Stellen konstatieren. Zu I. Joh. 2, 23 ist in den lateinischen Epistelfragmenten (vgl. S. 79, 1) Kirchenväterausg. S. 213 die Paraphrasierung erhalten:

Qui negat filium ignorando eum nec patrem habet neque cognoscit eum. qui vero cognoscit filium, et patrem secundum scientiam novit.

Und ebd. 215 wird II. Joh. 9 paraphrasiert:

nam qui habet filium in intellectu perceptibiliter et patrem quoque cognoscit et magnitudinem virtutis ejus sine initio temporis operantem intelligibiliter mente contuetur.

Hier tritt uns eine stark intellektuelle Auffassung entgegen.

Eine selbständige Bildung des Clemens ist der Satz Strom. VII 13, 82 (882) „Nach nichts anderem wird mehr begehren, wer Gott in sich ruhend hat“ (ὁ ἔχων ἀναπαυόμενον τὸν θεόν). Hier dient wohl nicht ἔχειν der sprachlichen Verknüpfung von Objekt und Prädikatsnomen, sondern die Grundformel τὸν θεὸν ἔχειν ist durch das ἀναπαυόμενον aufgefüllt und verdeutlicht. Daß, wer im Haben steht, nichts mehr begehrt, ist ein immer wiederkehrender Zug, von Psalm 73 angefangen bis hin zu Plotin. Das Nichtbegehren ist eigentlich ein stoisches Ideal. Stoisch empfanden wir es auch bei Clemens Paedag. III 6, wo

vom Logosbesitz gesprochen wird. Die Stelle geht uns auch hier an. In § 36 geht er nämlich ziemlich unvermittelt vom Logos auf Gott über: πῶς οὗτος οὐ πολυκτήμων καὶ παγκτήμων¹ θησαυρὸν ἔχων αἰώνιον τὸν θεόν; („wer das ewige Gut, wer Gott hat?“) »τῷ αἰτοῦντι« φησι »δοθήσεται, καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται«. εἰ μὴδὲν ἀρνεῖται ὁ θεός, τὰ πάντα τοῦ θεοσεβοῦς γίνεται. Mit anderen Worten, „Gott haben“ heißt hier, jemand haben, zu dem man beten kann; es heißt freilich auch, eine souveräne Stellung dieser Welt gegenüber einnehmen.

Origenes zitiert I. Joh. 2, 23 in Cohort. Mart. 40 und bezieht das Leugnen und Bekennen aufs Verhör, entsprechend der Tendenz jener Schrift; das Johanneswort soll zu mannhafte[m] Märtyrertum anreizen. Sonst ist es zitiert im Johanneskommentar II 34, 208 sowie XIX 1, 3—5 als Parallele zu Joh. 8, 19, also stark im Sinne von Erkenntnisbesitz verstanden; XIX 4, 21, wo er das Nichthaben kommentiert: οὐδαμῶς, οὔτε κατὰ πίστιν οὔτε κατὰ γνῶσιν.

Aber Origenes hat das Gotthaben auch selbständig. Dabei werden wir z. T. an schon Behandeltes zurückerinnert, z. B. in folgendem Zitat aus den Exodushomilien VIII 4². Hier kommentiert Origenes den Spruch vom Rückfall (Matth. 12, 43—45) folgendermaßen: οἰκεῖ γὰρ δαιμόνιον ἐν ἐκάστῳ ἔθνικῶν· »ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἔθνῶν δαιμόνια (Ps. 95 (96), 5). τοῦτον ἐκβαλὼν ἂν μὴ σχῆς τὸν εἰρηκότα »ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεός« („Wenn du nun diesen los bist, hast aber nicht den, der von sich gesagt hat: ‘Ich will in ihnen wohnen und will ihr Gott sein‘“ (II. Cor. 6, 16)), δέδωκας σαυτὸν ἐκείνῳ τε καὶ τοῖς πονηροτέροις ἐπίτά, θεοῦ γὰρ ὄντος οὐχ ἤξουσιν. Hier stehen sich deutlich zwei Einwohnungen gegenüber, die göttliche und die dämonische, die eine ein Positivum, die eine ein Negativum, die erste durch Haben umschrieben, die andere durch Gehabtwerden; denn δέδωκας σαυτὸν setzt die Vorstellung des Gehabtwerdens voraus. Die wichtigste Stelle für Gotthaben (Logoshaben und An-Gott-Teilhaben ist schon behandelt) ist Hom. in Jerem. VIII 170. Hier wird triadisch ein Haben Gottes, Christi und des Heiligen Geistes nebeneinandergestellt, erst negativ, dann in einer zweiten Trias positiv mit dreimal wechselndem Ausdruck; gerade diese Synonyma werfen ein ganz deutliches

¹ Für die Beziehungen Clemens' zu Philo ist es interessant, daß die Steigerung viel-, allesbesitzend einen gewissen Vorläufer in Sobriet. 56 hat: οὐ πλούσιος ἀλλὰ πάμπλουτος.

² Nach dem griechischen Text, der lateinische weicht sehr stark ab.

Licht auf des Origenes Sprachgebrauch. Die Stelle lautet: ἔρχομαι ἐπὶ τὴν οἰκουμένην, d. h. ich komme zur Erklärung des Wortes οἰκουμένη (Jer. 10, 12) — die folgende Auslegung ist natürlich alles andere als textgemäß — οἶδα ψυχὴν οἰκουμένην οἶδα ψυχὴν ἔρημον· εἰ γὰρ οὐκ ἔχει τὸν θεόν, εἰ οὐκ ἔχει τὸν Χριστὸν τὸν εἰπόντα (folgt Joh. 14, 23), εἰ οὐκ ἔχει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ψυχὴ ἔρημός ἐστιν. οἰκουμένη δέ ἐστιν, ὅτε πεπλήρωται θεοῦ, ὅτε ἔχει τὸν Χριστόν, ὅτε πνεῦμα ἅγιόν ἐστιν ἐν αὐτῇ.

Wenn neben dem Gotthaben das Christushaben steht, wird man es wohl nicht als Vorstufe zu verstehen haben, sondern als nachträgliche Übertragung von Gott auf den nun auch als Gott verstandenen Christus; bei Ignatius lag es ja etwas anders. Wir bleiben in den Jeremiahomilien: IX (179/80). Hier wird wieder die Tendenz sichtbar, das Objekt zu umschreiben: Tot ist, wer nicht den hat, der da sagt: „Ich bin das Leben“ (d. h. Christus; gerade die Umschreibung durch „der gesagt hat usw.“ ist beliebt). XII (200) formt Joh. 9, 4 aus der Form ἐργάζεσθε ὡς τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστιν folgendermaßen um: ἐὰν ἔχης ἐν σοὶ τὸν εἰπόντα (es folgt Joh. 8, 12). X (185) besteht das Haben im rechten Bekennen; hier könnte I. Joh. 2, 23 nachwirken: ὀνομάζουσι τὸ Ἰησοῦ ὄνομα, οὐκ ἔχουσι δὲ τὸν Ἰησοῦν· οὐ γὰρ ὁμολογοῦσιν αὐτὸν ὡς χρῆ. XVII (238) spricht vom Nichthaben und bietet das interessante Synonymon χωρὶς, und zwar steht zweimal χωρὶς Χριστοῦ, dann μὴ Χριστόν ἔχοντα.

Umschreibung des Objekts liegt noch vor Princ. IV 4, 4 (191) *habens itineris ducem*. Man denke zurück an das, was über Dämon, Logos und Nus als „Wegführer“ geboten wurde.

So hat das religiös-mystische Haben also in der Sprache des Origenes seinen ganz festen Platz. Die Sammlung von Zitaten erhebt keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit.

Herr Geheimrat v. Dobschütz macht mich auf eine Stelle aus Didymus von Alexand. (wahrscheinlich adv. Manichaeos, bei Stab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche — ntliche Abhandlungen XV S. 4, 24) aufmerksam, die die Darstellung zeitlich nach unten hin abrunden soll. Zu Röm. 7, 18 wird da angemerkt: στερηθεὶς τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ, ἀντὶ τῆς ὄντως ζωῆς θάνατον καταλλαξάμενος. Man mache sich, die Stelle zu würdigen, folgendes klar: τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα: Was Adam verlor, ist das, was als eschatologisches Gut vor uns steht, z. T. für die Gläubigen durch Christus schon wieder zugänglich. Ist Gotthaben ein Stück aus dem Urstand, so ist es auch ein Stück Eschatologie.

IV. Populäre christliche Mystik

Von größter Bedeutung aber ist es, die Wendung „Gott haben“ in besonders reichem Maße in den populäragnostisch gerichteten apokryphen Apostelakten zu finden. In die Gottes- und Christusmystik dieser Texte fügt sich das Haben¹ besonders glatt ein. Die genannte Literatur stellt sich in diesem Punkte so sehr als Einheit dar, daß eine zeitliche oder sonstige Scheidung des Materials nicht nötig ist. Ich reihe auch die interpolierten Ignatianen und das Martyrium des Ignatius in diese Gruppe ein.

Wir gehen aus von Stellen, wo es in der Gebetsanrede gebraucht wird, und stellen die schönste hymnische Stelle voran. Martyr. beat. Petr. 15 (Lips. 19). Die Stelle geht zunächst im „du-bist“-Schema, also im Stil des Psalters², die Zusammenfassung aber wird mit „haben“ gegeben:

Tu mihi, domine, pater et amicus, auctor et perfectior salutis, tu desiderium, tu refrigerium et tu satietas; tu mihi omnia es, et omnia mihi in te sunt. tu mihi totum es, et totum quod est, tu mihi es. tu es enim mihi omnia. in te vivimus, movemur et sumus. et ideo te ut omnia habere debemus, ut tu des nobis illa, quae promisisti.

Zum letzten Satz gibt es Textvarianten, die in gedrängter Aufreihung zum Vergleich daneben stehen mögen:

et ideo te ut parentem, ut fratrem (pastorem) ut omnia habere debemus/te deum per omnia semper habere debemus/oder Marcellus: ut non sentiunt sine me esse, te habentes, per quem. . . te igitur mereantur habere custodem, te patrem, te fratrem, te largitorem donorum.

Was die letzten Worte anbetrifft, so empfinde ich hier *custodem patrem* usw. nicht eigentlich als Prädikatsnomina, sondern mehr als Appositionen zu dem absichtlich immer wiederholten „te“. Im übrigen führt uns gerade diese Stelle besonders gut in die Stimmung dieser Abschnitte ein, in denen wir das Haben finden.

Hatten wir hier eine Aufzählung von Ehrenprädikaten als hymnische Form, so bietet Pass. Andr. 14 (Lips. 32) eine An-

¹ Es begegnet auch in der Polemik dieser Texte: Act. Petr. et Pauli 48 (199 Lips.): Simon stellt unter Beweis *ἑαυτὸν οὐ θεϊκοῦς ἔχειν ἀγγέλους ἀλλὰ κυνικοῦς δαίμονας*.

² Man könnte etwa vergleichen: Psalm 18, 3 „Mein Fels, meine Burg, mein Erretter, mein Gott, mein Hort, auf den ich traue, mein Schild und Horn meines Heils und mein Schutz!“ Oder Philo Rer. div. her. 27 *σύ μοι δέσποτα ἢ πατρίς, σύ ἢ συγγένεια, σύ ἢ πατρῶα ἐστία, σύ ἢ ἐπιτιμία, ἢ παρρησία, ὁ μέγας καὶ ἀοίδιμος καὶ ἀναφαίρετος πλοῦτος*.

häufung von Verben der Christusbeziehung, darunter auch ὄν ἔχω. Es steht neben „den ich liebe“; und dazu kann man wieder vergleichen Act. Andr. 11 (42 Lips.) ἔχω ὄν ἡγάπων.

Wertvoll ist auch Act. Joh. 113 (Lips. 213) ὁ ἐγκαταθέμενός μου τῆ ψυχῆ μηδὲν ἔχειν κτῆμα ἢ σὲ μόνον. Diesen Gebetsstellen gegenüber kommt es auch in der Verkündigung vor: Gott haben heißt „einen Helfer in Versuchungen haben“ (Act. Joh. 54 Lips. 178), es heißt einen „Erbarmer haben“ (Act. Andr. 7 Lips. 41), d. h. wohl im Gericht. Das Gegenteil in verkürztem Ausdruck wäre Act. Joh. 35 (169 Lips.): Wer im Leben nicht barmherzig ist, „wird auch im ewigen Feuer nicht den Erbarmer haben“.

In besonderem Sinne war Christus ein Gotthabender: Ignatius Trall. interp. 10: Maria gebar ein σῶμα θεὸν ἐνοικόν¹ ἔχον, einen Gott in sich habenden Leib (ich halte diese Lesart für die wahrscheinlichere gegenüber ἔχων).

An einer ähnlichen Stelle — Pass. St. Barth. 4 (Lips. 134/5) — geht die Überlieferung auseinander, und zwar so, daß hier der Urtext Maria als die Habende darstellt, der Lateiner Christus: ἐν γαστρὶ τῆς παρθένου συνελήφθη πρὸς ἑαυτὸν τὴν αἰὶ παρθένου προσελάβετο, ἔχουσαν μεθ' ἑαυτῆς τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν κτλ. *ita ut homo in virginis vulva conceptus secum in ipsa secreta virginis haberet deum qui fecit caelum et terram* etc. Der Lateiner beseitigt also auch die „ewige Jungfrau“, die wohl als gnostischer Äon zu denken ist.

Die eigentlich volkstümliche Vorstellung dieser Texte ist etwa die, daß das Haben sich in Wundermacht, also magisch im Sinne der Zauberpapyri äußert. So wird II. Mart. Andr. 1 (Lips. 58) als Lob über den Apostel gesagt: „Der Fremde, der Rechte, der Gott Habende“ (mit der varia lectio ἐν ἑαυτῷ). Dem entspricht in 6 (61) die Bezeichnung als ἔνθεος. In Act. Joh. 39 (Lips. 170) fordert der Apostel die Heiden auf, doch zu Artemis zu beten, von der sie behaupten, sie sei eine Göttin und sie hätten sie², und seine Vernichtung von ihr zu erwirken. Demgegenüber will er zu seinem ἴδιος θεός beten und Unheil auf sie herabbeschwören. Auch die Formel „eigener Gott“ steht wohl nicht absichtslos und nicht einfach als Possessivpronomen, sondern betont: Es ist der Gott, den er hat, im Sinne derer, zu denen er spricht.

¹ Das ἐνοικόν ἔχειν findet sich noch mit anderem Objekt Ign. Philad. interp. 6 (τὸν δράκοντα τὸν ἀποστάτην).

² Oder ist zu übersetzen: „ihr sagt, ihr haltet dafür, Artemis sei eine Göttin“?

Es wirft auf das ἴδιος ein Licht, wenn es bei Euseb demonstr. evang. X 8, 32 (495 A) mit ἔχειν verbunden wird; von Christus wird hier gesagt: μηδὲν ἴδιον ἔχειν . . . ἢ μόνον τὸν πατέρα.

Das Haben ist ein ἔχειν ἐν νοῷ, ein Im-Sinne-Haben¹: Act. Joh. 41 (Lips. 171); Augustin De beata vita 34 (976 M) „*animò Deum habere*“; im Martyr. Ign. colbert. II gebraucht Trajan von seinen heidnischen Göttern ein ἔχειν κατὰ νοῦν, während Ignatius unmittelbar vorher von „Christus in der Brust tragen“ (Χριστὸν ἔχειν ἐν στέρνοις) gesprochen hat. Mit dieser Formel soll wohl gesagt sein, daß sich der Geist des Habenden mit Gott bzw. Christus lebhaft beschäftigt, daß er den Inhalt und Gegenstand seines Denkens und Sinnens bedeutet. Es dürfte daher wohl auch der Ausdruck εἰς τὸν θεὸν ἔχειν τὸν νοῦν (Act. Joh. 58 bis 179 Lips.) etwas Verwandtes darstellen. Hatten wir bei Hermas die Mahnung, Gott nicht nur auf den Lippen, sondern auch in den Herzen zu haben, so geht in ähnlicher Richtung die Mahnung von Ignat. Philad. interp. 4, daß die Jungfrauen Sohn und Vater „vor Augen und im Herzen“ haben sollen.

Auch dies ist ein biblischer Anklang; nur daß die LXX noch nicht ἔχειν gebrauchen. Nach der Lutherbibel kämen Psalm 16, 8; 54, 5; 86, 14 in Betracht, die aber auf den Urtext und die griechische Übersetzung gesehen ganz ausfallen. Tobias 4, 5 (6) bietet die LXX „Gedenke des Herrn“; hier wird sich Luther durch die Vulgata haben leiten lassen: *omnibus autem diebus vitae tuae in mente habeto Deum*. Das „Vor-Augen-Haben“ findet sich noch im Mart. Andr. II 3 (Lips. 60).

Bringen uns diese Auffüllungen der Formel kein wesentlich neues Verständnis vom „Haben“, so liegt doch in dem Satz der Act. Joh. 107 (Lips. 205) „Ihr habt ihn in eurer Mitte“ (als andere Rezension neben „Ihr habt seine Gegenwart“ (παρουσία)) ein anderer Klang; hier wird nicht von der Gottesnähe gesprochen, die der einzelne in sich erlebt, sondern die die Gemeinschaft geschichtlich greifbar erfährt².

¹ Hier mag auf die S. 89, 1 erwähnte Aussage des Stoikers Zeno eingegangen werden. Epiphanius panar. III 2, 9 gibt von ihm in indirekter Rede den Satz wieder μη δεῖν θεοῖς οἰκοδομεῖν ἱερά, ἀλλ' ἔχειν τὸ θεῖον ἐν μόνῳ τῷ νοῷ, μᾶλλον δὲ θεὸν ἡγεῖσθαι τὸν νοῦν. Solchen späten Referaten gegenüber ist immer Vorsicht am Platze; man kann sie nicht so einfach für die Ausdrucksweise der Alten mit Sicherheit heranziehen. Sachlich kann die Aussage richtig überliefert sein. Der Gegensatz zum äußeren Kultus ist nicht die religiöse Innerlichkeit, sondern die Proklamierung der Vernunftreligion. Die alten Stoiker waren in gewissem Sinne Aufklärer.

² Dasselbe (Bei-sich-)Haben wie Marc. 14, 7 = Matth. 26, 11 = Joh. 12, 8 und Joh. 12, 35f.

V. Abendland

Wie steht es um das Vorkommen unserer Formel im Abendland? Das abendländische Heidentum ist nicht untersucht worden. Das abendländische Christentum ist mit Clem. Rom., II. Clem. und vor allem Hermas zu Worte gekommen. Irenäus hat uns eine besonders deutliche Stelle für die Vorstellung vom Teilhaben an Gott, die ihn dicht an die Alexandriner heranrückte. Im übrigen muß die Frage offenbleiben, von wann ab wir eine eigene abendländische Tradition feststellen können, die etwa zu Augustin hinführt. Augustin selbst ist ja manichäisch und origenistisch beeinflusst, hat also eigene Fühlung mit dem Orient. Aber es ist doch bemerkenswert, daß wir auch bei dem nüchternen Tertullian, der so ganz abseits alles Orientalischen steht, das *Deum habere* nachweisen können:

Ad uxorem I 4 (1281 B Migne): *praesume, oro te, nihil tibi opus est, si Domino appareas, immo omnia habere, si habeas Dominum.*

Die Stelle fügt sich im Klang zu Ps. 73 oder etwa zu Mart. Pauli 15 *te ut omnia habere debemus*. Ihre Eigenart hat die Stelle darin, daß der Blick auf das Ende des Lebens gerichtet ist: Dann fällt alles Irdische dahin, dann kommt es nur noch darauf an, ob man Gott hat, wir könnten umschreiben „Frieden mit Gott hat“.

Mag für das Abendland Augustin die Reihe schließen, den wir schon mehrmals zum Vergleich herangezogen haben, aber nur als Ausblick. Er hat *Deum habere* z. B. Soliloq. 3 (870 M), de beata vita 19 (969 M), ebenda 34 (976 M), de ordine II 20 (1004 M). Und zwar wird *habere* mit *videre* verbunden, oft auch mit *propitium*; es wird bald auf alle Menschen angewandt, bald auch nur auf einige; als mystisches Verhältnis wird es mit *deo frui* oder *perfrui* gleichgesetzt. Das weist weiter in die mittelalterliche Mystik hinein; aber damit brechen wir die Überschau ab, man muß sich Grenzen setzen.

Hauptabschnitt B. Erfassung des Inhalts der Formel

Kap. 10. „Haben“ und seine näheren Bestimmungen

Wir haben nun nach den bisherigen historischen Untersuchungen noch eine mehr systematische Aufgabe zu lösen, nämlich zu bestimmen, was das Wort „haben“ in Verbindung mit religiösen Objekten eigentlich bedeutet, und was man sich dabei vorzustellen hat. Die historische Betrachtungsweise ist dabei in der Hauptsache auszuschalten und die Stellen vielmehr sachlich zusammenzuordnen. Auch auf die Objekte kann im folgenden weniger geachtet werden.

Überblicken wir noch einmal die bisher gebotenen Stellen, wobei wir das „Gehabtwerden“ und das „Teilhabe“ sowie das formal verknüpfende „Haben“ als erledigt beiseite lassen können. Wir denken dabei an die eingangs der Arbeit aus Aristoteles' Kategorienlehre mitgeteilten Ausführungen über die Bedeutungen von ἔχειν zurück. Wir haben das „Insichhaben“ und das „Beisichhaben“ kennengelernt, das „Haben“ des Umfassenden, des Ganzen gegenüber seinen Teilen, wir haben das formal verknüpfende ἔχειν gefunden, das „Haben“ als Ausdruck eines Eigentumsverhältnisses und das „Haben“ als Ausdruck engster persönlicher Gemeinschaft, das sich bei Plotin steigert bis zum völligen Einssein.

Zunächst das reine ἔχειν ohne alle Beifügungen:

Dämonen gegenüber 6mal und im NT 18mal. Es ist teils ein Zu-eigen-Haben, teils ein In-Gewalt-Haben, teils ein (räumlich) In-sich-Haben. Dem Logos gegenüber etwa 12mal. Soweit es sich hier nicht um den einfachen Vernunftbesitz handelt, ist es ein fast mystisches Zu-eigen-Besitzen oder Gemeinschafthaben. Dem Nus gegenüber etwa 25mal, meist wieder für den Besitz des Verstandes, in der Hermetik und bei Plotin wieder mystisches Haben. Mit Bezug auf das höchste Sein etwa 20mal bei Plotin, ganz in diesem mystischen Sinne. „Den großen Gott“ (Pap. Ins.) ist wohl auch mystisches Haben. τὸν θεόν (Dittenb. 663) ist nicht sicher zu deuten. Das Haben der Artemis (Act. Joh. 39) darf man wohl auch nach Analogie des mystischen Habens dieser Akten verstehen. Das christliche πνεῦμα-Haben ist nach Analogie des Habens der Geisteskräfte gebildet (9mal). Gotthaben: bei Epiktet 3mal, LXX 3mal (kosmisch Josephus), NT 2mal, Urchristentum und alte Kirche etwa 20mal (davon oft mit Umschreibung

des Objekts Gott). Es ist ein Haben innigster Gemeinschaft, das bald mehr nach dem Besitzen hin oder nach dem Insichtragen hin seinen besonderen Klang hat. Gott „haben“ kann heißen, daß man sich auf ihn verlassen, mit ihm rechnen kann, daß er für einen da ist, daß man ihn kennt und den Zugang zu ihm gefunden hat. Das etwa 10mal nachgewiesene „Christus haben“ ist die Ergänzung dazu und ergibt dasselbe Bild.

Auffallend ist nun, daß die Sprache von selbst dahin gedrängt hat, zu verdeutlichen, was in dem ἔχειν liegt, indem an sehr vielen Stellen nähere Bestimmungen hinzutreten, Anreicherungen der einfachen Formel, die man in Gruppen teilen kann, je nachdem ob sie die Einwohnung (räumliches Haben), den Besitz oder eine andere Beziehung andeuten.

Am häufigsten ist ἐν ἑαυτῷ ἔχειν. Diese Formel steht mitunter für das kosmische Haben des Umfassenden gegenüber dem Umfaßten oder in der Gnosis für die Ungeschiedenheit der Äonen; in diesem Sinne ist es gleichbedeutend mit περιέχειν¹, das im allgemeinen als auf Gott unanwendbar gilt. Das menschliche ἐν ἑαυτῷ ἔχειν ist wohl mehr von dem Insichtragen der Seelenkräfte oder auch dem dämonischen Haben hergenommen. Es fehlt freilich in den Zauberpapyri, denn dort geht es um ein Gewalthaben. Es könnte an sich sehr gut stehen bei den nt.lichen Besessenheitsformeln; dort findet es sich aber merkwürdigerweise nicht. Es begegnet mit den Objekten *simile Dei*, μείζον τι, *inimicos spiritus*, den Logos (allerdings den Einzelgeist), das πνεῦμα Gottes, Christus (3mal) und schließlich Gott selbst (3 Stellen); alles zusammen 18 Stellen. Man sieht, wie vorsichtig diese Formel angewendet worden ist. Bedeutsam ist eigentlich nur die Anwendung auf Christus und Gott; ersteres 2mal bei Ignatius und 1mal (Christus als Licht verstanden) bei Origenes, letzteres 1mal bei Josephus (aber neutrisch τὸ θεῖον), 1mal als Zusatzvariante im Mart. Andr. und 1mal bei Didym. Alex. (aber von der erklärten Paulusstelle aus zu verstehen). Man darf also nach diesem Befund durchaus nicht überall zu „Gott haben“ ein ἐν ἑαυτῷ hinzudenken.

Andere Zusätze, die das räumliche Insichhaben bezeichnen, sind: ἐν γαστρὶ (Schol. in Plat.), ἐν καρδίᾳ und ἐν τῇ ψυχῇ (Zauberpap.), ἐν στέροισι (Ps.-Ign.), κατὰ θυμόν, κατὰ νοῦν, *in mente*, *animo* (Zauberpap., Ps.-Ign., Vulgata, Augustin), ἀνα-

¹ Vgl. dazu etwa Aristot. De caelo 21 (283b, 26), Plato Tim. 30 C, Plotin IV 2, 2. 4, 2.

παρούμενον (Clem. Al.), ἔνοικον (Ps.-Ign.), etwa 12 Stellen. Man kann wohl sagen, daß mit diesen Formeln nicht eine mystische Einwohnung bezeichnet wird, sondern eine Einstellung des Menschen auf die Gottheit.

Gleichfalls räumlich, aber nicht im Sinne des Ineinanderseins, sondern des Beieinanderseins, der Gemeinschaft, der Nähe und Hilfe, sind folgende Anreicherungen:

σὺν αὐτῷ (Plotin), ἐν ἑαυτῷ (Zauberpap., Test. XII, apokr. Ap.), damit gleichbedeutend παρ' ἑαυτῷ (Philo), ξύνοικον (Plato); ganz für sich steht das 1 mal gefundene ὑπεράνω ἡμῶν (Plotin), es heißt aber vielleicht logisch über uns. In dieser Gruppe etwa 8 Stellen.

Das Eigentumsverhältnis drücken folgende Zusätze aus: οἰκεῖον (Plotin; von Gott sagt es Plutarch 1 mal mit Bezug auf den Nus und die Phronesis), κοινόν und ἴδιον (Plotin, Josephus (vom Volk), Euseb), κληῖρον (Philo etwa 7 mal). Dies Eigentumsverhältnis ist aber nicht vom rechtlichen Denken aus zu verstehen, sondern bedeutet die persönliche Zugewandtheit der Gottheit; man kann fast alle Stellen mit „persönlich haben“ übersetzen. Dies sind etwa 12 Stellen. Ein Machtverhältnis Dämonen und bösen Geistern gegenüber bringt Justin 1 mal durch die Hinzufügung ὑποτασσόμενα zum Ausdruck.

Die vorkommenden Anreicherungen des einfachen ἔχειν bestätigen also das, was wir aus diesem Wort ohnehin schon herausgehört haben: In sich haben, bei sich haben, zu eigen (und daher für sich) haben — diese Möglichkeiten ergeben sich besonders. Wir werden sehen, daß die Synonyma dasselbe Bild ergeben und sich ebenso gruppieren lassen. Wir haben ja schon im Verlauf der geschichtlichen Darstellung eine Menge von synonymen Verben und Ausdrücken mitherangezogen. Es gilt nun, diese noch besonders zusammenzustellen und zu überblicken.

Doch sei vorher noch eines erwähnt. Es dient zur Verdeutlichung des mystischen ἔχειν, daß es in seiner höchsten Steigerung die Verbindung mit εἶναι sucht, ja in εἶναι übergeht (wie es auch im profanen Griechisch Fälle gibt, wo ἔχειν mit „sein“ übersetzt werden muß).

Ich weise dazu hin auf 2 Plotinstellen, einmal IV 4, 4 (p. 399) (Wenn die Seele sich nicht bewußt ist, daß sie hat, kann von ihr gesagt werden:) κινδυνεύει εἶναι ὃ ἔχει. Und ähnlich wird der Gedanke VI 9, 9 (768/9) vom Teilhaben über das restlose Haben und ἐφάρπτεσθαι zum Gottsein emporgetrieben.

Auch Ed. Zeller¹ stellt als Wesen der plotinischen Ekstase nicht die Anschauung, sondern das Gottsein heraus², weist allerdings auch auf eine Stelle hin, wo das Einssein als Steigerung gegenüber dem Haben erscheint, und zwar liegt der Unterschied hier in der Aufhebung des Eigenbewußtseins im Einssein; das ist Ausnahmezustand, dem als Dauerzustand das Haben entspricht. Begriffliche Exaktheit wird natürlich an solchen Stellen vom Schriftsteller nicht erstrebt; es ist ein Ringen um sprachliche Bewältigung des Erlebten.

(Zum Vergleich mit den Plotinstellen ein Zitat aus Angelus Silesius' cherubinischem Wandersmann (VI 169):

Der Weis' ist, was er hat. Willst du das Feinperlein³
des Himmels nicht verlieren, so muß du's selber sein.)

Die Stelle scheidet also hier aus. Wir sehen jedenfalls: Das Höchste und Weitestreichende, was in dem religiösen Haben liegen kann, ist das „Du bist ich, und ich bin du“.

Hier sei die mißverständliche Stelle aus den Act. Vercell. erwähnt: Act. Petr. c. Sim. 23 (Lips. 71) *qui dominum habet, non est deus*. Das scheint dem eben entwickelten Verständnis zu widersprechen, jedoch nur auf den ersten Blick. Es spricht Simon. Er will die Gottheit Christi anfechten: wer geboren wird, gekreuzigt wird, wer einen Herrn hat, ein derartiger ist nicht Gott. Wir müssen also *dominum* klein schreiben und mit „einen“ Herrn übersetzen, nicht mit „den“ Herrn (*Dominum*).

Kap. 11. Synonyme Bilder und Wendungen

I. Gottesbesitz und Gottesbemächtigung

Dem Haben steht formal am nächsten das Besitzen⁴. Das Eigentumsverhältnis bringen eine ganze Reihe von Synonyma zum Ausdruck.

¹ Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie (1883) III b, S. 551.

² Eine eigenartige Verbindung der drei Momente zeigt IV 6, 3 (454) ἔχειν αὐτὰ καὶ ὀρᾶν αὐτὰ καὶ εἶναι αὐτὰ.

³ Die köstliche Perle (Matth. 13, 46).

⁴ Von dem deutschen „besitzen“ heißt das Passiv „besessen werden“; davon leitet sich das technisch gebrauchte „Besessensein“ und die „Besessenheit“ her. Man muß sich jedoch sehr genau von dem sprachlichen Tatbestand Rechenschaft geben. Ursprünglich ist das Wort „besitzen“ eine Ableitung von „sitzen“, daher eigentlich nur sinnvoll im Sinne von Grundbesitz. Man „sitzt“ auf seinem Wohnsitz, man „be-sitzt“ ihn. In der Wendung „Besessensein“ schimmert die ursprüngliche Bedeutung noch durch, daß es nämlich eigentlich eine räumliche Beziehung andeutet. Der

In erster Linie ist es κτᾶσθαι, das uns auch schon begegnet ist: Zunächst die schon behandelten Stellen: Plato Politic. 274 B der Dämon „besitzt“ uns, Leg. X 902 B die Götter „besitzen“ uns, Phileb. 19 D (nach Sokrates sind Nus, Episteme usw. das höchste Gut) ἃ κτᾶσθαι δεῖν, Soph. 227 A τοῦ κτήσασθαι γὰρ ἔνεκα νοῦν, Leg. VI 776 E νοῦν κεκτημένος, Philo Cherub. 116 ὁ λόγος κτήμα ἐμόν?, Plutarch Is. Osir. 1 (351 D) Gott „besitzt“ Nus und Phronesis „zu eigen“ (οἰκεῖα κεκτημένος), Plotin VI 7, 20 οὐ πάντα νοῦν κτήσασθαι ζητεῖ, Ignat. Eph. 15, 2 vom Logos, Magn. 15 vom πνεῦμα; Xenophon Hell. III 4, 11 in der Verbindung πολεμίους τοὺς θεοὺς ἐκτήσατο (der Aorist bezeichnet den Eintritt eines Zustandes, wir übersetzen daher hier am richtigsten mit „erwerben“). Hier überall ist κτᾶσθαι nichts anderes als ἔχειν.

Dies Verbum steht nun auch für den Gottesbesitz:

Mystisch klingt es uns aus dem Satz spätgriechischer Spruchweisheit entgegen (Moschion Gnom. 13, in Schenkls Epiktetausgabe (Teubn.) S. 493):

αἶρου πάντα τὰ θνητὰ καὶ γήϊνα ἀπολέσαντα ἓνα ἀθάνατον καὶ οὐράνιον κτήσασθαι. „ziehe es vor, alles Irdische und Sterbliche dahinzugeben, und den einen Unsterblichen und Himmlischen zu besitzen“.

Es ist eine ähnliche Stimmung in dem Satz wie in dem Jesuswort von denen, die ihr Leben verlieren um seinetwillen, was wichtiger sei als die ganze Welt zu gewinnen (Luc. 9, 24—25) oder in dem Wort Pauli, daß er alles für Schaden und Kot achte, auf daß er nur Christum „gewinne“. Wir beobachten übrigens auch hier eine häufige Erscheinung: Das Objekt ist nicht genannt, sondern umschrieben.

Der Synonyma bedient sich besonders gern Clem. Alex. Bei ihm lesen wir Protr. XII 121, 2:

θεοφιλεῖς ἄνθρωποι γενώμεθα καὶ τῶν ἀγαθῶν τὰ μέγιστα, θεὸν καὶ ζωὴν, κτησώμεθα („das höchste der Güter, Gott und das Leben besitzen“).

Beessene ist zwar auch in Abhängigkeit von dem ihn Besitzenden, aber das Entscheidende ist das räumliche Ineinandersein. Übrigens hat sich auch in der Unterscheidung von Besitz und Eigentum in der deutschen Rechtssprache noch eine Spur der alten Grundbedeutung erhalten; „Besitz“ bezeichnet kein rechtliches Verhältnis, sondern konstatiert das tatsächliche Beieinandersein. Diese Anmerkungen betreffen natürlich nur das deutsche Wort „besitzen“, nicht das griechische κατέχεσθαι (vgl. S. 22, 1). Man kann es sehr gut durch „besessen werden“ übersetzen, muß sich aber darüber im klaren sein, daß man das Wort dann in seiner Grundbedeutung zu verstehen hat.

Die enge Verbindung von Gott und Leben ist im Sinne des Joh. (s. S. 66). Im Gottesbesitz genießt man schon ein Stück ewigen Lebens.

Wir fanden bei Clemens das johanneische Gotthaben im Sinne von Erkenntnisbesitz interpretiert; in der gleichen Linie liegt es, wenn er in Quis div. salv. 7 (939) sagt:

θεὸν ἔστι κτήσασθαι διὰ γνώσεως καὶ καταλήψεως. „Gott kann man besitzen durch Erkennen und Begreifen“.

Namentlich der Gedanke des Begreifens ist sehr auffällig.

Mit dem Verbum κτᾶσθαι gehört das Substantiv κτῆμα zusammen. Wir hatten das Wort auch bereits: Plato Phäd. 62 B, Leg. X 906 A (wir κτῆμα der Götter), vom Logos: Clemens Alex. Paed. III 6 (36) κτῆμα τῷ κεκτημένῳ ἄριστον. Die eben zu κτᾶσθαι angeführte Stelle Phileb. 19 D ist die Antwort auf die in 19 C gestellte Frage: τί τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον? Schon Plato spricht indirekt von einem solchen Gottesbesitz, allerdings als ständiger Tatsache, nicht als Erlebnis, wenn er (Leg. V 726 A = Jamblich Protr. 5 — Teubn. 29, 15) die Seele als den nächstgöttlichen Besitz (κτῆμα) nächst den Göttern bezeichnet. Hierher gehört vor allem die schon früher behandelte Stelle Act. Joh. 113 μηδὲν ἔχειν κτῆμα ἢ σὲ μόνον. Der Satz ist besonders noch interessant für die Beziehung zu ἔχειν. Ist der Besitz, „den einem niemand nehmen kann“ (Sextusspr. 118 = syr. II 14, 20), Gott selbst? Es läge durchaus in der Haltung der Sprüche.

Das andere Verbalsubstantiv zu κτᾶσθαι ist κτῆσις. Wir hatten es vom Logos: Clemens Alex. Paed. III 7 (39, 4) κτῆσις ἀνευδεῆς κτλ., vom Nus: Jamblich Protr. 5 ἡ τοῦ νοῦ κτῆσις, vom höchsten Gut: Plotin I 4, 4 εἰς κτῆσιν ἀγαθοῦ neben ἔχειν, I 4, 6 ἡ τοῦ ἀληθινοῦ ἀγαθοῦ κτῆσις. Dazu nehmen wir Philo Post. Cain. 42 ὡς ἔχοι τὴν παντελεῆ κτῆσιν. Von Christus steht es Acta Thom. 61 (Lips. 177):

τὴν ἰδίαν κτῆσιν κατελείψαμεν διὰ σέ, ἵνα σὲ τὴν ἀναφαίρετον κτῆσιν κτησώμεθα („um dich, den unraubbaren Besitz, zu besitzen“, vgl. Philo Rer. div. haer. 27 s. S. 123).

Die Worte erinnern an Matth. 19, 27. Greift der Verfasser das nt.liche Jüngerwort bewußt auf? Dann wäre höchst bemerkenswert, wie er den Gedanken des Christusbesitzes erst hineinlegt, während ursprünglich nur von einer Gehorsamsleistung und ihrem Lohn die Rede ist.

Gelegentlich treten auch noch andere Verben des Besitzens

oder der Besitzergreifung auf, z. B. bietet Paulus¹ ein solches mit seinem „Christum gewinnen“ (κερδαίνειν Phil. 3, 8). Der Satz baut sich ganz so auf, wie der oben mitgeteilte Moschion-spruch: das Vergängliche für Kot achten, den ewigen Besitz bekommen. Man könnte versucht sein, das „Christum gewinnen“ als eschatologische Formel anzusehen. Der Zusammenhang zeigt aber deutlich, daß es ein Ausdruck für die Christuszugehörigkeit oder Christusinnigkeit, meinetwegen auch „Christusmystik“ des Paulus ist. Gerade der Philipperbrief ist ja für die Christusfrömmigkeit des Paulus eine Fundgrube². Natürlich spielt der eschatologische Gedanke immer herein; ἐν Χριστῷ und σὺν Χριστῷ gehören eng zusammen. Christusbesitz ist vorweggenommene Eschatologie und drängt zur Vollendung in der Ewigkeit.

Richtig ist die Beobachtung Schweitzers, daß Paulus nichts zu der sog. Christusmystik von Gott Paralleles hat. Auf den ersten Blick könnte man an derartiges denken bei seinem Satz, daß wir Gottes Erben seien (Röm. 8, 17), Miterben Christi. Clemens hat den Satz offenbar so verstanden, als solle „erben“ ein Ausdruck für „in Besitz nehmen“ sein; er formuliert Protr. XI 113, 3 ein Gebet an Christus:

„Bis jetzt suchte ich irrig nach Gott. Da du mich erleuchtetest, Herr, finde ich auch Gott durch dich und ergreife den Vater durch dich; ich werde dein Miterbe, da du dich meines Bruders nicht schämst“ (καὶ τὸν πατέρα ἀπολαμβάνω παρὰ σοῦ, γίνομαί σου συγκληρονόμος, ἐπεὶ τὸν ἀδελφὸν οὐκ ἐψησχύνθης). Vielleicht hat auch der Verf. der Acta Paul. et Thekl. 5 (Lips. 239) das Pauluswort im Ohr, wenn er die eine der im Stil von Matth. 5 gehaltenen Seligpreisungen begründet: ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὸν θεόν. Formal ist der Satz an der dritten Seligpreisung gebildet, und da heißt κληρονομεῖν deutlich „in Besitz nehmen“.

Paulus meint natürlich ganz etwas anderes. Er bedient sich, wie auch sonst häufig, eines juristischen Bildes. Auch angenommene Kinder haben Anspruch auf ein Erbe. Wer Christi Bruder geworden ist — der Brudergedanke ist aus dem συγκληρονόμος von Clemens richtig herausgehört —, erbt mit ihm das gleiche Erbteil. Damit ist, wie der folgende Satz zeigt, die δόξα

¹ Vgl. M. Dibelius, Glaube und Mystik bei Paulus (NJ. 1931, 8), S. 688—696.

² Den Satz des Paulus hat übrigens sein gelehriger Kopist in den sog. 3. Korintherbrief der Acta Pauli (Lietzmann, Kl. Texte XII, 21) Vs. 35 hereingenommen.

gemeint, die himmlische Verklärung, für die ein jede Vorstellung überbietendes strahlendes Licht die menschlich stammelnde bildliche Andeutung ist. Vielleicht geht auch das *συγκληρονόμα* και σύσσωμα και συμμετοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Eph. 3, 6 auf die δόξα; auf jeden Fall ist bei Euseb c. Marc. II, 1 (34, 15) das „Miterbe“ als Gemeinsamkeit der δόξα und der Herrschaft bestimmt.

Als Substantive sind zu κληρονομεῖν die beiden κλῆρος und κληρονομία zu stellen, ersteres Deut. 10, 9; 18, 2 und reichlich bei Philo, und zwar nicht nur zur Auffüllung von ἔχειν, sondern auch selbständig: Leg. all. II 51, Plant. 69—72 u. ö.; letzteres in LXX Ezech. 44, 28, Psalm 16, 5—6, JSir. 23, 12; 45, 22, Judith 9, 12.

Außerdem gehört zu derselben Wortgruppe das Verbum κληροῦν nebst Komposita. Hier sind anzuführen Philo Gigant. 64 ὁ δὲ τοιοῦτος τῷ ἐνὶ μόνῳ προσκεκλήρωται θεῷ, Mut. Nom. 127 ἀνθρώπου . . . προσκεκληρωκότος δὲ ἑαυτὸν τῷ πάντων ἡγεμόνι και πατρὶ (zu übersetzen etwa mit „sich anschließen“).

Synonym mit diesen Substantiva ist auch μερίς (Gott als „Anteil“, als „Eigentum“): Num. 18, 20; Psalm 16, 5; 73, 26; 119, 57; 142, 6; Thren. 3, 24 Q^{mg}; JSir. 45, 22; Test. Benj. 6.

Neben κτῆμα, κτήσις, κλῆρος und μερίς steht schließlich auch noch der Begriff πλοῦτος. Wir hatten ihn Epiktet ap. Stob. III 1, 135 vom Logos, ebenso Clemens Paed. III ὁ πλοῦτος ἀναφαίρετος¹. Es kommen nun hinzu: Philo Rer. div. her. 27 „du bist mir . . .“ (hymnische Aufzählung). . . „nicht wegzunehmender Reichtum“ (ἀναφαίρετος πλοῦτος¹) und Somn. I 179 (s. S. 102) οὐδὲ τὸν ἀληθεῖα πλοῦτον ἔχοντες.

Höchst eigenartig ist die Wendung des Clemens in Protr. X (105, 3), daß man in nichts anderem als in Gott τὸ μακάριον θεησαυρίζειν solle. Der Satz knüpft wohl an Matth. 6, 19f. und Luk. 12, 21 an. Aber im NT ist es ein Reichsein vor Gott, vielleicht ein „Gutangeschriebensein“ in Gottes Buchführung. Clemens meint mit dem Wort aber wohl nicht ein Schatzanhäufen, sondern ein „seinen Schatz erblicken“, „Gott zu seinem Schatz machen“ oder wie man es sonst fassen will. So ist also auch hier vom Gottesbesitz die Rede. Auch an anderen Stellen bezeichnet ja Clemens Gott als Schatz, z. B. Paed. III 6, 36 θεησαυρὸν ἔχων αἰώνιον τὸν θεόν.

Das Besitzverhältnis liegt aber auch vor bei den Begriffen „eigen“ (ἴδιος)² und „gemeinsam“ (κοινός). Wir hatten es vom

¹ Zum Ausdruck vgl. Act. Thom. 61 ἀναφαίρετος κτήσις (s. S. 121).

² Auch οἰκεῖος (οἰκεῖος δαίμων Porphyr. Vita Plotini 10 s. S. 12).

Logos (Heraklit fr. 2; ap. Sext. Math. VII 127; 131; Aristot. Anim. B 3; Athen. suppl. 25) und vom Nus (Epiktet III 6, 8; Plotin I 1, 8); oft mit ἔχειν verbunden. Wir hatten von Gott gesagt ein ἴδιον ἔχειν (Josephus Arch. IX 20; Euseb dem. evang. X 8, 32) und ein ἴδιος θεός (Act. Joh. 39). Wir fügen jetzt noch hinzu den „gemeinsamen Gott“: Josephus Apion II 193 κοινού θεοῦ πάντων; Sextus Prov. 228 *Quorum communis est deus idemque pater, horum nisi et possessio communis est, impii sunt.*

Von den Synonyma, die uns bisher begegnet sind, könnte an κτᾶσθαι und die Ausdrücke des Besitzverhältnisses hier τυγχάνειν „erlangen“ angeschlossen werden. An Objekten trafen wir: Gute Dämonen (s. S. 10), den Geist (s. S. 14), den Nus (s. S. 49f.), das Eine (s. S. 54) und Gute (s. S. 58), den gnädigen Gott (s. S. 83) und den ungnädigen Gott (s. S. 86 Fluchworte!). Ich meine aber in dem Gotterlangen noch einen anderen Klang als den des In-Besitz-Bekommens zu hören, weshalb ich es in anderem Zusammenhang besprechen will.

Wir schließen vielmehr hier an die Verben des Empfangens und des Sichbemächtigens, also vor allem λαμβάνειν mit Komposita. Für das Verhältnis von λαμβάνειν und ἔχειν ist formal der Satz des NT interessant: I. Cor. 4, 7 τί δὲ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες; die Wörter sind deutlich gegeneinander ausgespielt bei Plotin V 5, 10 (s. S. 68). Da ist offenbar ἔχειν ein stetiges und darum unerreichbares Verhältnis, λαβεῖν dagegen ein mystisches, vorübergehendes und darum erreichbares Erleben. λαμβάνειν hatten wir schon im Pariser Zauberpap. Z. 2435 und im Pap. Br. Mus. 46, Z. 418f., dazu die Ableitung λήψις im Berliner Zauberpap. Z. 53. Das Verbum kam vor Trag. fr. 92: δαίμων und τύχη „ergreifen“ den Menschen (vgl. Luc. 9, 33). Auch ein Gott kann den Menschen „ergreifen“: Herodot Hist. IV 79. Davon die Ableitungen θεόληπτος, θεοληψία usw. (s. S. 38). Λαμβάνειν hatten wir in Verbindung mit ἔχειν und τυγχάνειν bei Plotin vom Nus und vom Einen: III 6, 14; 8, 10; V 5, 4; 9, 5; mit χρῆσθαι zusammen im Corp. herm. X 17. Es wird im NT 12mal vom Geist gesagt (s. S. 20). Es steht vielleicht als Urtext hinter Oden Salomos 7, 4 „daß ich ihn ergreife“. Λαμβάνειν mit Prädikatsadjektiv hatten wir in den Grabflüchen (s. S. 86). Eine gebräuchliche Redewendung τὸν θεὸν λαμβάνειν ist nicht nachzuweisen. Nur ausnahmsweise kommt etwas derartiges vor, z. B. Plotin II 9, 8 (206); da äußert er die Vermutung, daß auch die Gestirne beseelt seien, und daß sie Gott im Geiste ergreifen können: ἐν ᾧ λαμβάνουσι τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς νοητοὺς θεοὺς (vgl. S. 51).

Offenbar liegt doch in λαμβάνειν ein Ton der Überlegenheit, der das Wort als auf Gott unanwendbar erscheinen läßt. Es dient uns daher auch nur indirekt zu einer Erfassung des Gehaltes von θεὸν ἔχειν.

καταλαμβάνειν kommt dem Simplex am nächsten. In der Salomoode ist es vielleicht zwei Verse später (6) als griechischer Text anzunehmen. Phil. 3, 12 bietet zunächst das Simplex, dann als Steigerung das Kompositum; man darf vielleicht als Objekt Christus ergänzen¹. Auch hier fordern sich Aktiv und Passiv. Paulus hofft, Christus zu ergreifen auf Grund der Tatsache, daß er von Christus ergriffen ist. Der Ausdruck steht in unmittelbarer Nachbarschaft des anderen vom „Gewinnen“ Christi (8), und zwar als dessen Steigerung: Paulus hat alles verachtet, um Christus zu gewinnen. „Ergriffen“ hat er ihn noch nicht, in die allereingste Gemeinschaft ist er noch nicht getreten, die steht noch vor ihm. Das Wort hat an dieser Stelle nicht den Klang, der ihm am meisten innewohnt; es ist kein Begreifen, es ist nicht intellektuell. In diesem anderen Sinne findet es sich bei Justin dial. 3 (221 C) οὐκ ἔστιν ὀφθαλμοῖς . . . ὄρατόν τὸ θεῖον ὡς τὰ ἄλλα ζῶα, ἀλλὰ μόνῳ νῶ καταληπτόν, ὡς φησι Πλάτων (auch hier der Zusatz νῶ, wie wir ihn für das Simplex bei Plotin fanden); ferner Tatian Log. 4, 11 ζῆτι τῷ θεῶ διὰ τῆς αὐτοῦ καταλήψεως τὴν παλαιὰν γένεσιν παραιτούμενος. Bemerkenswerterweise haben gerade die Apologeten diesen intellektualistischen Ausdruck. Philo lehnt das θεὸν καταλαμβάνειν ab: Det. poter. 31 und 91; Leg. all. III 99 („nur im Schattenbild“); Post. Cain. 15; Somn. I 231 („nur ‘negative’“); Abrah. 80; Spec. leg. I 49. Im deutlichen Unterschied zu dem Satz des Justin lehnt er es auch für den νοῦς ab: Mut. nom. 7. Der Unterschied ist nicht zufällig: hier der Mystiker, da der Rationalist; dem einen ist Gott unbegreifbar, dem andern im νοῦς zugänglich. Clemens äußert sich nicht einhellig. Hatten wir oben (S. 121) bei ihm die κατάληψις, so lehnt er andererseits Strom. V, 1 (7, 7) im Anschluß an Matth. 5, 8 die Schau und das Begreifen für dieses Leben ab. Irenäus, der im Referat auch das Gottesattribut ἀκατάληπτος = οὐ καταληπτός bietet (I 2, 1. 2. 5), vertritt selbst die These, daß der Unbegreifbare sich in Christus begreifbar gemacht habe (IV 20, 5 s. S. 73).

Clemens bietet ferner das Kompositum ἀπολαμβάνειν. Wir hatten es Protr. XI (s. S. 122); daneben sei noch gestellt X 94, 3: Zu dem Schriftwort „mein ist die ganze Erde“ (Lev. 25, 23) wird angemerkt: ἔστι δὲ καὶ σή, ἐὰν ἀπολάβῃς τὸν θεόν.

¹ S. M. Dibelius im Lietzmanschen Handbuch zur St. Derselbe: Glaube und Mystik bei Paulus (aaO.), S. 685.

Das προσλαμβάνειν (hinzuempfangen)¹ ist nur eine Steigerung des einfachen Empfangens: Corp. herm. IV, 4 vom νοῦς gegenüber dem λόγος; Plotin III 7, 5 „wer das Leben hat, braucht nichts weiter hinzuzuempfangen“, und zwar in ewigen Zeiten nicht, wie er in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umspannenden Formel zum Ausdruck bringt: οὐ προσλαβὸν οὐδὲ προσλαμβάνον ἢ προσληψόμενον.

Μεταλαμβάνειν und περιλαμβάνειν sind als gleichbedeutend mit μετέχειν und περιέχειν bereits eingehend besprochen. Besonders Plotin liebt den Gebrauch dieser Synonyma. In περιλαμβάνειν liegt so sehr die räumliche Vorstellung des Umfassens, daß eine Anwendung auf Gott unmöglich ist (Plotin V 5, 6 „γελοῖον“); es kann auch das Motiv der Überwältigung darin liegen. In diesem Sinne lehnt es Tatian ab: Log. 4, 19 οὐ τέχνη περιληπτὸς.

Das Kompositum συλλαμβάνειν ist seiner Grundbedeutung nach sexuell zu verstehen. Es ist von Justin (bzw. Trypho) dial. 4 intellektuell umgebogen (s. S. 47). Zur Veranschaulichung dafür, welche Bildvorstellung eigentlich dahinter steht, s. das S. 131, 2 beigebrachte Material.

Lateinisch kann λαμβάνειν verschieden wiedergegeben werden. Am nächsten kommt *capere*. Man denkt unwillkürlich an die lutherisch-reformierte Kontroverse: *finitum capax infiniti* — *finitum non capax infiniti*. Als die entsprechenden Komposita wären *accipere*, *percipere*² und das sexuelle *concupere* zu nennen. Wenn wir *capere* in der Übersetzung des Origenes in religiöser Verwendung finden, so kann natürlich dahinter auch δέχεσθαι und hinter *capax* δεκτικός stehen; doch wird gleich noch davon zu sprechen sein, wie δέχεσθαι, gerade auch bei Origenes, eine ganz nahe an λαμβάνειν herankommende Bedeutung haben kann.

Wir haben Beispiele im lateinischen Text von *De Principiis*: I 3, 8 (64) Gott durch *sanctificatio* „ergreifen“, und gleich dahinter: den dreieinigen *ardentius et capacius*; II 6, 3 (90) erst mit dem Objekt *deum*, dann *filium*; III 6, 9 (155) findet sich *Christum capere*; Christus wiederum macht *capax Dei*; die Ausführung schließt an I. Cor. 15 an; IV 4, 4 (191) steht *filii capax*. Daneben In Cant. III 73 das *incipere capax fieri Dei* ist der Weg zur *perfectio*; und ebd. 55 haben wir *accipere spiritum sanctum*; gerade hier möchte ich im Blick auf das nt.liche πνεῦμα λαμβάνειν dieses als griechisches Äquivalent vermuten.

Andere Ausdrücke der Gottesbemächtigung sind:

¹ Pass. Barth. 4 (s. S. 113) lassen wir jetzt beiseite.

² Clemens Alex. fr. zu II. Joh. 9 *perceptibiliter*.

Κρατεῖν: Philostrat maj. I 8 (p. 306, 9) κεκράτηκε τοῦ θεοῦ; doch s. Plotin IV 3, 10 (s. S. 26, 1).

Αἰρεῖν („ergreifen“): derselbe I 15 (p. 316, 26) ἤρηκε τὸν θεόν; vgl. Plotin VI 7, 31 (722) von der Unio mystica. In der griechischen Bibel heißt aber αἰρεῖν „erwählen“ (vgl. Plato Pol. X 617 E vom Dämon); doch begründet auch dies Erwählen ein Eigentumsverhältnis.

Χρησθαι¹ („gebrauchen“) hatten wir vor allem in Verbindung mit Prädikatsnomen (s. S. 79f.), ebenso an den philonischen Logosstellen (S. 43). Nach Corp. herm. XII 2 soll man Nus und Logos χρῆσθαι. Nach Scholion in Eurip. Phoen. 889 kann man einen Dämon „gebrauchen“. Ein selbständiges *Deo uti* kann nicht nachgewiesen werden (vgl. die Bemerkung zu *uti* und *frui* S. 137, 2).

Λαγχάνειν war an drei Stellen (s. S. 11) so gebraucht, daß der Dämon den Menschen „erlost“. Daß der Mensch der „erlangende“ ist, fanden wir bei Platon Leg. V 747 E δαιμόνων λήξεις. Hinzu kommt noch Crit. 113 B περὶ τῆς τῶν θεῶν λήξεως. Gott gegenüber kommt es vor mit Prädikatsnomen: Epigr. gr. 650, 12; Sophokl. Oed. Col. 450; Philo Mut. nom. 30/1. Noch weiter geht Vit. Mos. I 155 (würdig) τῆς ἑαυτοῦ (Gottes) λήξεως.

II. Räumliche Bilder und Wendungen

Das eben behandelte Verbum λαμβάνειν kann uns nun aber auch in die räumliche Sphäre führen. Hier spielt die Vorstellung des Gastverhältnisses eine Rolle.

Λαμβάνειν ist im Johannesevangelium (13, 20) im Sinne von gastlichem Aufnehmen gebraucht²: „Wer einen von mir Gesandten aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat“. Der Ausspruch hat seine synoptischen Parallelen, auf die wir gleich zu sprechen kommen (dort steht δέχεσθαι!); es hat aber echt johanneischen Klang. Es ist nun höchst interessant, wie Origenes in seinem Johanneskommentar (XXXII 17) diesen Vers auslegt. Wenn er zunächst

¹ Zum Verhältnis von εἶναι und χρῆσθαι vgl. etwa Plotin I 1, 11 (6) οὐ γὰρ ὅσα ἔχομεν, τοῦτοις χρώμεθα αἰεὶ, und III 3, 4 (273) οὐ πάντες δὲ πᾶσιν οἷς ἔχουσι χρώνται. Aber auch Philo Cherubim 116 χρῆσιν δὲ ἔχοντες... ἐπιμελησόμεθα ὡς θεοῦ κτημάτων, 119 ὁ δὲ χρώμενος οὐχὶ κέκτηται.

² Vgl. I, 11f. οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. ὅσοι δὲ ἔλαβον... und 5, 43 οὐ λαμβάνετε με: ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ... ἐκεῖνον λήμψεσθε. Origenes Hom. in Jer. I 2 (p. 177 Lomm.) zitiert Joh. 1, 11 *recepterunt*, also ein Kompositum von *capere*! Seine Kommentarausführungen zu Joh. 1, 11 sind leider nicht erhalten. Bei Joh. liegt das aus den Synoptikern geläufige Bild des heimkehrenden Herrn vor.

(203) zu dem Gedanken der Sendung auf die Bezeichnung Jesu als ἀρχιερεύς in Hebr. 3, 1 verweist, so ist das eine brauchbare Texterklärung nach der Regel „Schriftwort ist durch Schriftwort zu erklären“. Die danach (212) gegebene Zusammenfassung „wer nun den aufnimmt, den Jesus sendet, der nimmt den in dem Gesandten lebenden Jesus auf“ entfernt sich schon etwas von dem Sinn des zugrundeliegenden Jesuswortes, aber vielleicht in der Konsequenz johanneischer Denkweise. Dann stellt er aber in 213 den zweiten Schriftsinn daneben:

δύναται δὲ καὶ τοιοῦτος ὁ λόγος εἶναι. ὁ μὲν λαμβάνων ὃν ἔαν ἐγὼ πέμψω, ἐμὲ λαμβάνει, καὶ μέχρι τοῦ ἐμὲ παραδέξασθαι φθάσει· ὁ δὲ μὴ διὰ τινός μου ἀποστόλου ἐμὲ λαμβάνων, ἀλλὰ χωρῶν ἐμὲ οὐκ ἂπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπων διακονούμενον, ἀλλ' ἐπιδημοῦντα ταῖς τῶν εὐτρεπισάντων ἑαυτοὺς πρὸς τὴν ἐμὴν παραδοχὴν ψυχαῖς, τὸν πέμψαντά με λαμβάνει πατέρα, ὡς μὴ μόνον ἐμὲ τὸν Χριστὸν εἶναι ἐν αὐτῷ ἀλλὰ καὶ τὸν πατέρα. Der Sinn kann auch folgendermaßen sein: „Wer den aufnimmt, den ich sende, nimmt mich auf“ und kommt damit meiner Aufnahme zuvor; wer aber mich aufnimmt nicht in irgendeinem Abgesandten, sondern mich erfaßt nicht durch Menschen und Menschenvermittlung, sondern als den, der in die Seelen derer, die sich zu meinem Empfang bereit haben, Einkehr hält, der Betreffende nimmt den mich sendenden Vater auf, so daß nun nicht nur ich, Christus, in ihm bin, sondern auch der Vater. Es folgt dann ein Hinweis auf die negative Entsprechung, d. h. die „Aufnahme“ des Antichrist und seiner Abgesandten, und die Mahnung, den Logos Gottes nebst seinen Boten und nicht den Antichristen mit den Seinen „aufzunehmen“. Damit ist dem Satz seine praktisch-seelsorgerliche Auswertung gegeben. Uns interessiert aber nur der Satz von der Christusaufnahme. Origenes konstruiert also zwischen den beiden Vershälften einen Gegensatz: wer sich nur an die Sendboten hält, gewinnt darin nur Christus, wer zum Erlebnis des mystischen Christusempfangs gelangt, gewinnt darin auch den Vater. Mystisch klingt das χωρεῖν, das Stichwort παραδοχή, sowie das ἐπιδημεῖν; aber auch der Gedanke der Zubereitung der Seele zur mystischen Aufnahme ließe sich leicht belegen¹.

¹) Er begegnet in evangelischer Vertiefung in Valentin Thilos Adventslied „Mit Ernst, o Menschenkinder, das Herz in euch bestellt“ Vs. 3:
 ... ein Herz, das richtig ist
 und folget Gottes Leiten,
 das kann sich recht bereiten,
 zu dem kommt Jesus Christ.

Wir haben eine Parallele bei Origenes selbst. Zu Joh. 4, 45 (XIII 56) spielt er mit dem Wort δέχεσθαι, das ja eben schon in παραδέξασθαι und παραδοχή uns begegnet ist. Aus dem Satz, daß die Galiläer Jesus aufnahmen, weil sie seine Jerusalemer Taten gesehen hatten, gewinnt er die allgemeine Regel, daß man Jesu Taten in Jerusalem gesehen haben müsse, um ihn aufnehmen zu können. Und in noch weitergehender Verallgemeinerung gewinnt er daraus (388) die These:

ἢ οὐδὲ αὐτὸς μὴ εὐτρεπισθεῖσιν πρὸς τὸ λαβεῖν αὐτὸν οὕτως ἂν σπουδαίως ἐπεδήμησεν. „Er selbst hält nicht gern Einkehr bei denen, die nicht bereitet sind, ihn zu empfangen.“ Es sind sogar ganz die gleichen Vokabeln, die er für „Einwohnung“ und „Zubereitung“¹ gebraucht. Im folgenden verkoppelt er dann damit den Spruch Luc. 9, 48, der Joh. 13, 20 parallel läuft.

Damit stehen wir bei der synoptischen Grundlage unseres Gedankens, dem Wort aus der Aussendungsrede an die Jünger Matth. 10, 40 und dem Wort von der „Aufnahme“ eines Kindes Matth. 18, 5 = Marc. 9, 37 = Luc. 9, 48, wo überall δέχεσθαι steht. Diese synoptischen Sätze sind natürlich ganz vom jüdischen Anrechnungsgedanken aus zu verstehen: Wer euch (das Kind) aufnimmt, das ist so gut als hätte er mir, ja sogar, als hätte er Gott selbst Gastfreundschaft gewährt (vgl. 25, 35c. 38a. 43a. 44). Origenes hat diesen Anrechnungsgedanken nicht verstanden. Das sprach schon aus der oben mitgeteilten Wendung „der nimmt den in dem Gesandten lebenden Jesus auf“. Es wird noch deutlicher aus seinen Ausführungen zu Matth. 18, 5 im Matthäuskommentar XIII 19 (247): Christus kann von dem Kinde (über das Origenes ausführlich reflektiert) nicht getrennt sein, er muß ἀχώριστος sein, wie Sohn und Vater ἀχώριστοι sind, sonst kann man nicht in dem Kinde Christus aufnehmen.

Wie kommt Origenes auf seine Deutung der Christus- und Gottesaufnahme? Er übernimmt damit ein in der Religionsgeschichte gewachsenes religiöses Bild. Wenn wir in früherem Zusammenhang das δέχεσθαι als Synonymon zu ἔχειν trafen (z. B. Corp. herm. IV 4; Plotin II 4, 11 (165)), oder wenn wir

¹ In seiner Grundbedeutung wird das Wort εὐτρεπίζειν von den Vorbereitungen zu gastlichem Empfang (ὑποδοχή) gebraucht, s. Philo Vit. Mos. I 275. Bei Origenes findet es sich z. B. noch Joh. VI 38, 192 in der gleichen Verbindung mit ἐπιδημεῖν, übrigens mit der Vorsilbe προ-; X 28, 177 berührt sich mit obiger Stelle: die Volksmassen vor und hinter Christus sind ἄγγελοι εὐτρεπίζοντες τὴν ὁδὸν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν (Parallelen könnten wieder in der Verwendung des Palmsonntagsmotivs in evangelischen Adventsliedern gefunden werden); und noch oft bei Origenes.

bei Aristot. *Metaph.* XI 7b, 23 ein intellektuelles δεκτικός dem ἔχειν gegenübergestellt finden, so sind wir einem recht interessanten Wort begegnet. Im religiösen Gebiet bedeutet es vielfach die gastliche Aufnahme eines Gottes. Wir finden diese Vorstellung ohne das Wort δέχεσθαι an einer Stelle in Plutarchs *Moralia* in dem Traktat über das epikureische Leben 22 (p. 1103B) ἢ τὸν Ἀσκληπιὸν Σοφοκλῆς ξενίζειν αὐτὸς τε πειθόμενος καὶ τῶν ἄλλων οὕτως ἔχόντων διὰ τὴν γενομένην ἐπιφάνειαν. Also das ξενίζειν (vgl. den ξένιος δαίμων Plato *Leg.* V, 729 E, *Anthol.* VII 698) galt nicht einem Asklepiosbild, sondern bezieht sich auf eine von Sophokles erlebte Theophanie des Gottes Asklepios. *Etym.* M 256, 6 bringt nun den Beinamen Dexion damit in Zusammenhang: Δεξίων· οὕτως ὠνομάσθη Σοφοκλῆς ὑπὸ Ἀθηναίων μετὰ τὴν τελευταίην ὠνόμασαν αὐτὸν Δεξίονα ἀπὸ τῆς τοῦ Ἀσκληπιοῦ δεξιῶσεως, καὶ γὰρ ὑπεδέξατο τὸν θεὸν ἐν τῇ αὐτοῦ οἰκίᾳ (vgl. Βίος Σοφοκλέους 3, Plutarch *Numa* 4). Die Richtigkeit dieser Worterklärung mag dahingestellt bleiben¹; jedenfalls haben wir hier die Vorstellung der gastlichen Gottesaufnahme (ὑποδέχεσθαι, δεξίωσις). Hinter all solchen religiösen Bildern steht meist irgendein Kultrealismus². Wenn aus dem Beherbergen des Bildes der Gottheit mit den damit verbundenen Segnungen in langsamer Entwicklung über die gastliche Aufnahme anthropomorph vorgestellter Götter in der Legende und Mythologie³ schließlich eine mystische Gottesaufnahme geworden wäre, so hätten wir hier eine sehr hübsche Entwicklungslinie vor uns.

Das Verbum δέχεσθαι steht hinter der Formel θεοῦ δεκτικός *Corp. herm.* XII 19⁴. Wir haben Plotin V 1, 11 (492) δέχεσθαι αὐτόν (auf θεός bezüglich), ferner Jamblich *myst.* III 11: Unmittelbar neben dem von der Pythia gesagten ὅλη γίνεται τοῦ

¹ S. J. Burckhardt, *Griech. Kulturgesch.* (Oeri)³ I S. 51/2. Roscher, *Wörterbuch der Mythologie*, Art. Dexion (Steuding). O. Kern bei Pauly-Wissowa. Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* S. 224. — Sophokles war Priester des Heilheros Amynos, der in den Inschriften mit Asklepios einerseits und dem Dexionkult andererseits zusammengehört.

² Wie Dieterich in seinen Arbeiten richtig sieht. Zum Bilde „Gott Gast des Menschen“ s. *Mithrasliturgie*³ (1923), S. 209.

³ Das vorhandene Material wäre zu Hebr. 13, 2 ἐλαθὸν τινες ξενίσαντες ἀγγέλους zu buchen; hier kehrt auch das Wort ξενίζειν wieder. Philo hat das Bild z. B. *Quaest. in Gen.* IV 8 (zu 18, 6); in der Durchführung wird es bewußt umgekehrt: Gott wird zum Gastgeber des Menschen.

⁴ (Das höchststehende Lebewesen ist der Mensch) ὁ καὶ τοῦ θεοῦ δεκτικός (*capax*?) καὶ τῷ θεῷ συνουσιαστικός. τούτῳ γὰρ μόνῳ τῷ ζῳῷ ὁ θεὸς ὀμιλεῖ.

θεοῦ (Apollo) steht hier (derselbe Ausdruck Strabo Geographie IX 3, 5 (pag. 419) von der Pythia) von der Bakchantin δέχεται τὸν θεόν (Bakchos). Doch muß das Bild des Gastverhältnisses wohl nach und nach vergessen worden sein, sonst hätten nicht Ableitungen wie θεοδέγων (Anthol. VII 363 anonymes Epigramm — vom himmlischen Ort — und Archestratos bei Athenäus VII 320b von einer Quelle) stattfinden können, vgl. den Eigennamen Θεοδέκτης Ps.-Arist. 316¹. Hinter dem θεοδόχος, das Dionysius Areopagita div. nom. III 2 (681 C) vom Leibe der Maria gebraucht, steht wohl ein sexuelles δέχεσθαι, wie es auch bei dem θεὸν δέχεσθαι der Pythia sehr nahe liegt². Dagegen liegt das Gastverhältnis in betontem Sinne vor in der Wendung des Clemens Protr. VIII 84, 5: „Warum sollten wir nun die Gnade in Zorn verwandeln, daß wir nicht mit angespannter Aufmerksamkeit das Wort annähmen und so in heiligen Seelen Gott zu Gaste aufnähmen?“ (καταδεχόμενοι τὸν λόγον ἐν ἀγναῖς ξενοδοχοῦμεν ταῖς ψυχαῖς τὸν θεόν).

Zum Bilde soll noch auf zwei johanneische Stellen hingewiesen werden. Ev. 14, 23 lesen wir den eigenartigen Ausdruck: „Wir (d. h. Gott Vater und Sohn) werden zu ihm eingehen und Wohnung bei ihm nehmen“ (μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεθα), und Apok. 3, 20 haben wir „Siehe, ich stehe an der Tür und klopfe an; wenn einer meine Stimme hört und die Tür auf tut, zu dem werde ich eingehen und mit ihm Tischgemeinschaft halten und er mit mir“. Wir haben hier wieder ein typisches Beispiel einer Reziprozitätsformel: „ich mit ihm“ fordert zu seiner Ergänzung ein „er mit mir“. Vom Abendmahl spricht die Stelle nicht, denn das Abendmahl ist eine Angelegenheit der Gemeinde, hier aber ist vom Individuum die Rede. Ich übersetze Tischgemeinschaft, das

¹ ἐκδέχεσθαι θεόν bei Epiktet (z. B. I 9, 16) heißt „auf Gott, d. h. auf seinen Zeitpunkt, warten“.

² Plutarch Mor. II 450 und Schol. zu Aristophanes Plut. 39 bezeugt uns die primitive Vorstellung, daß die Pythia in den heiligen Dämpfen den Gott durch ihre geschlechtlichen Empfängnisorgane aufnimmt (s. Leisegang, Pneuma agion S. 32, 2 und die dort angezogene Origenesstelle). Dieselbe primitive Vorstellung spricht aus dem Hermesgebet bei Kenyon Greek pap. in the Brit. Mus. 1893 Pap. CXXII (IV. sc.), Z. 2 ff. ἔλθέ μοι, κύριε Ἐρμῆ, ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰς κοιλίας τῶν γυναικῶν (vgl. Dieterich, Mithrasliturgie S. 97). Aber auch bei den häufig aus der Spätantike berichteten Frauenverführungen durch schamlose Priester (z. B. auch Marcos bei Irenäus s. S. 139) wird neben der Einbildung, die Gottheit selbst umschlungen zu haben, ebenso die andere eine Rolle spielen, daß in dem empfangenen Samen die Gottheit wohnt. Neben diesem vermutlich von Haus aus sexuellen θεὸν δέχεσθαι steht συλλαμβάνειν (s. S. 126).

ist dann auch nur ein Bild für die gastliche Aufnahme: wenn man jemand als Gast bei sich aufnimmt, gewährt man ihm Unterkunft und Verpflegung; beide Bilder kennzeichnen nur zwei Seiten des Gastverhältnisses¹.

Es ergibt sich hier noch ein interessanter Ausblick. Μονή ist eine Ableitung von μένειν „bleiben“; wir könnten es mit „Bleibe“ übersetzen². Das Wort μένειν aber steht mit ἔχειν in Beziehung: Joh. 5, 38 τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα und I. Joh. 3, 15 οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν beweisen das hinreichend. Wenn wir bei Johannes so häufig μένειν von der Einwohnung gebraucht finden (Ev. 6, 56; 14, 20; 15, 4f.; I. 3, 24; 4, 12. 13. 15. 16), so steht wohl in diesen Fällen nicht der Ton des Bleibens (Nicht-Fortgehens) im Vordergrund, sondern der aus μόνῃ hervorschimmernde Klang „wohnen“, „weilen“³.

Dadurch werden wir aber bereits wieder ein Stück weitergeführt. Denn hier ist aus dem „Wohnen bei jemand“ ein „Wohnen in jemand“ geworden. Hier ist der Mensch nicht mehr Gastgeber, sondern Behausung für den Gast. Beide Bilder gehören natürlich engstens zusammen. Die Einwohnung Gottes im Menschen kann das Gotthaben schön illustrieren.

Wir hatten früher⁴ schon die Seele als οἰκητήριον δαίμονος (Demokrit fr. 171), womit man Ape. 18, 2 κατοικητήριον δαιμονίων (von Babel) vergleichen könnte. Daneben tritt nun das κατοικητήριον τοῦ θεοῦ: Eph. 2, 22 von der Gemeinde, Acta Thom. 87 (Lips. 202, 26) vom einzelnen. Während Philo die ganze Welt für kein angemessenes ἐνδίαίτημα Gottes hält (Leg. all. I 44), bezeichnet er gern die Menschenseele als Wohnung Gottes (die gastliche Aufnahme steht mit dahinter): Cherubim 98 bietet den Gedanken der Zubereitung; wenn die Seele nicht gerüstet ist (ἀξιόχρεων ἐνδίαίτημα θεοῦ), sucht sich Gott ein anderes, besser vorbereitetes Haus. Im folgenden (99) vergleicht er damit die Zurüstung des Hauses zum Empfang eines Königs (βασιλεῖς

¹ Zu beiden Stellen vgl. E. v. Dobschütz, Eschatologie der Evangelien, Stud. u. Krit. (1911), S. 19ff. Es handelt sich hier um eine Umbiegung ins Individuelle.

² Vgl. *mansio* = frz. *maison* (Hinweis von Prof. Malten).

³ Daß μένειν bei Joh. auch „bleiben“ im betonten Sinne heißen kann, soll damit nicht bestritten werden; so haben wir es z. B. 2. Joh. 9 im Gegensatz zu προάγειν. Es kommt darin der konservative Zug heraus, auf den E. v. Dobschütz in „Die urchristlichen Gemeinden“ (1902), S. 155, aufmerksam gemacht hat.

⁴ Vgl. auch das Wohnen des Logos im Menschen: Act. Thom. 88, Buch Jeü 259, 11, Od. Sal. 12, 11.

ὑποδέχεσθαι), um dann zu fragen: . . . τῷ βασιλέων βασιλεῖ . . .
 . . . ποδαπὸν οἶκον . . . χρή κατασκευάζεσθαι; Det. pot. 4 Gott
 wandelt in der Seele (ἐμπεριπατεῖ); Sobriet. 62: Die Seele als
 der bestgeeignete οἶκος Gottes, wobei aber ein räumliches Miß-
 verständnis abgewehrt wird. Gottes Haus ist nicht sein Ort,
 sondern der Gegenstand seiner Fürsorge. Derselbe Gedanke be-
 gegnet auch Somn. I 149: Die Seele soll danach trachten, Gottes
 Haus zu werden (θεοῦ οἶκος γενέσθαι, ἱερὸν ἅγιον, ἐνδιαίτημα κάλ-
 λιστον), sein Tempel — hier erstmalig diese Wendung des Ge-
 dankens —, dann wird sie seine Fürsorge ebenso genießen wie
 der gesamte Kosmos. Bemerkenswert ist, daß wir hier das ἔχειν
 haben: οἰκοδεσπότην σχέσεις ἐπιμελούμενον τῆς ἰδίας οἰκίας; ebd.
 228 spricht wieder vom Verkehr Gottes in der Seele (θεὸν ἐπι-
 φανέσθαι καὶ ἐνομιλεῖν αὐτῇ (scil. ψυχῇ)).

Neben das Wohnhaus tritt noch der Königspalast als Wohn-
 ort der divina maestas: Quaest. in Gen. IV 8 (zu 18,7) *o ter
 beatam terque felicem animam, in qua Deus non est dedignatus¹
 habitare (κατοικεῖν?) et ambulare (περιπατεῖν?), regiam suam ac
 domum propriam faciens, ut laetificantem se laetificaret.*

Von Philo abgesehen ist das Bild des Tempels als Bild der
 Einwohnung Gottes häufiger; Philo gebraucht es von der Welt.
 Das Sobr. 62 gebrauchte Verbum (κατ-)οικεῖν findet sich an fast
 allen im folgenden zu zitierenden Stellen, es ist das Verbum für
 die Vorstellung der Einwohnung.

Paulus gebraucht das Bild von der Einwohnung des Geistes.
 I. Cor. 3, 16 „wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der
 Geist Gottes in euch wohnt?“ (auch 17 „Gottes Tempel ist
 heilig, der seid ihr“). Hier ist die Gemeinde in ihrer Gesamtheit
 Gottes Tempel; für „einwohnen“ gebraucht er übrigens das
 Simplex οἰκεῖν. Demgegenüber bezeichnet er 6, 19 den Leib des
 einzelnen als Tempel des heiligen Geistes². In der Konsequenz
 dieses Gedankens liegt es dann, wenn Ignatius von vcoί im Plural
 spricht (s. u.). Von der Geisteinwohnung (οἰκεῖν ἐν und ἐνοικεῖν)
 ist noch Röm. 8, 9 u. 11 die Rede; dazwischen steht beachtens-
 werterweise die Formel πνεῦμα ἔχειν³. II. Tim. 1, 14 und Jak. 4, 5

¹ Zu „non est dedignatus . . .“ kann man vergleichen: Hebr. 11, 16
 οὐκ ἐπαισχύνεται αὐτοὺς ὁ θεὸς θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν.

² I. Cor. 14, 25 ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν (Jes. 45, 14; Sach. 8, 23
 „mit euch“) kann von der ekstatischen Einwohnung des einzelnen wie von
 der spürbaren Gegenwart Gottes in der Gemeindeversammlung gemeint
 sein (vgl. die beiden Deutungsmöglichkeiten des ἐντὸς ὑμῶν Luc. 17, 21).

³ Zu dieser Beziehung ist von Interesse Plato Pol. VIII 549 B ἐνοικεῖ
 τῷ ἔχοντι.

lauten ähnlich. Vom „Tempel Gottes“ spricht Paulus noch II. Cor. 6, 16. Bei ἡμεῖς ist an die Gemeinde zu denken, nicht an die einzelnen Glieder, wie aus dem folgenden Zitat hervorgeht; ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς könnte zwar auch heißen „in jedem einzelnen“, aber Urtext und Fortgang des Satzes zeigen, daß es als „in ihrer Mitte“ zu verstehen ist. „Sie sollen mein Volk sein“ — Paulus versteht also die Christen als das neue Gottesvolk, indem er dies Zitat auf sie anwendet. Der „heilige Tempel im Herrn“, die „Behausung Gottes im Geist“, zu der sich die Christen erbauen sollen (Eph. 2, 22), ist offensichtlich die Gemeinde. Dagegen liegt die individuelle Betrachtungsweise Eph. 3, 17 vor: κατοικήσαι τὸν Χριστὸν . . . ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. Den einzelnen betrachtet als Tempel¹ Gottes Ignatius Eph. 15, 3 πάντα οὖν ποιῶμεν, ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὤμεν αὐτοῦ ναοί, καὶ αὐτὸς ἦ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν. Hermas hat häufig das Bild von der Einwohnung des Geistes (mand. V 1, 2; 2, 7; X 2, 5; sim. V 6, 5. 7 u. ö.), aber auch das der Einwohnung Gottes: mand. III 1 ἵνα τὸ πνεῦμα ὃ ὁ θεὸς κατώκισεν ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ, ἀληθὲς εὐρεθῆ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις, καὶ οὕτως δοξασθήσεται ὁ κύριος ὃ ἐν σοὶ κατοικῶν („der in dir wohnende Herr“). Hermas vollzieht also hier die Gleichsetzung von Geist- und Herreneinwohnung, wie sie bei Paulus Röm. 8, 9—11 gegeben ist. Die lateinische Übersetzung hat übrigens vor dem Ausdruck „in dir wohnend“ zurückgeschreckt und *supra te* dafür gesetzt. Wir können aus Hermas noch buchen mand. X 1, 6 (vgl. S. 139) ὅπου γὰρ ὁ κύριος κατοικεῖ, ἐκεῖ καὶ σύνεσις πολλή. Ferner sind hierherzustellen Barn. 6, 14f. ὅτι αὐτὸς ἐν σαρκὶ ἔμελλεν φανεροῦσθαι καὶ ἐν ἡμῖν κατοικεῖν. ναὸς γὰρ ἅγιος, ἀδελφοί μου, τῷ κυρίῳ τὸ κατοικητήριον ἡμῶν τῆς καρδίας und 16, 10 (βλέπει) εἰς τὸν ἐν αὐτῷ (scil. ἀνθρώπῳ) κατοικοῦντα καὶ λαλοῦντα. Tatian orat. ad Gr. 15 (282) stellt die Beziehung zum Geistbesitz her: ὡς ναὸς εἶη κατοικεῖν ἐν αὐτῷ θεὸς βούλεται διὰ τοῦ πρεσβεύοντος πνεύματος. Acta Joh. 57 (Lips. 178) νῦν οἶδα ὅτι ὁ θεὸς οἰκεῖ ἐν σοί, μακάριε Ἰωαννῆ. Das steht neben anderen derartigen Anerkennungen der Apostelakten wie „du hast einen starken Gott“ oder dem Prädikat ἐνθεος. Acta Thom. 87 (s. S. 132) Gebet an Christus: δέομαι . . . κἀγὼ γένωμαι αὐτοῦ (Gottes) οἰκητήριον . . . καὶ γένωμαι ναὸς ἅγιος καὶ κατοικήσῃ ἐν ἐμοὶ αὐτός. Das Test. Benj. 6 kommentiert das Eigentumsbild durch das der Einwohnung: κύριος γὰρ ἐστι μερὶς αὐτοῦ· κύριος γὰρ ἐν αὐτῷ κατοικεῖ. Häufig begegnet die Ansicht: Gott wohnt speziell im Weisen: Sextus prov. 145 (*sapientis mentem deus*

¹ Vgl. Sextussprüche 35 s. S. 8.

inhabitat), 450 (*sapientis mens speculum est dei*) — vgl. syr. 13, 5; 25, 10 —; Oden Salomos 32, 1, anon. kopt. gnost. Werk 19. Wenn im Mart. Ignat. Vatic. 5 Ignatius sagt „Du scheinst nicht zu wissen, daß Gott in mir ist“, so ist uns das besonders wichtig, weil diese Schrift an anderer Stelle Ignatius als den „Gott-habenden“ darstellt. Wir befinden uns also durchaus ständig in der Welt der synonymen Wendungen.

Neben das Bild der Behausung und der gastlichen Aufnahme bei sich und in sich tritt das des Gefäßes und seines Inhaltes. Bei Hermas wird geradezu vom Gefäß (σκεῦος oder ἄγγος) des Geistes gesprochen (s. S. 21). Hierher gehört nun der Ausdruck πλήρης θεοῦ „von Gott voll“¹ (vgl. das nt.liche voll heiligen Geistes, s. S. 19): Corp. herm. XI 4 u. 5; Jamblich Myst. III 11; Origenes Hom. in Jer. VIII 170 πεπλήρωται θεοῦ; Select. in Jer. XXIII 24 (Migne XIII 572) καὶ ὅμως καὶ πάντα πληρῶν (ὁ θεός) οὐ πληροῖ τὸν ἁμαρτωλόν. πνευμάτων γὰρ ἀκαθάρτων πεπλήρωται καὶ τὸν τοιοῦτον ἀδύνατον ὑπὸ θεοῦ πληρωθῆναι μὴ τῶν ἄλλων τῶν πληροῦντων ἀπηλλαγμένον.

An der ersten Stelle (Corp. herm. XI 4) unterstreichen die Ausdrücke ἐντός und ἐκτός das Bild (vgl. formal Matth. 23, 26). Hierher gehört ferner das kräftige ignatianische Bild, der Magn. XIV 1 von γέμειν θεοῦ spricht (das Wort γέμειν steht an derselben eben zitierten Matth.-Stelle vom Becher, ebenso Apc. 17, 4; daneben 5, 8; 15, 7; 21, 9 von den Schalen der Schalenengel. Das Wort ruft also die Vorstellung eines bis zum Rande gefüllten Gefäßes hervor). Auch das Verbum χωρεῖν gehört hierher. Wir fanden es Origenes in Joh. II 3, 19 vom Logos gesagt, XXXII 17, 213 von Christus (s. S. 128), Irenäus IV 20, 5 von Gott (s. S. 73), obwohl Gott eigentlich ἀχώρητος ist (ebenda und Herm. mand. 1, 1 s. S. 27).

Ein Verbalausdruck, der wieder in stärkerem Maße auch formal als Parallelausdruck zu θεὸν ἔχειν angesprochen werden kann, und der den Gedanken der Einwohnung zum Ausdruck bringt, ist θεοφορεῖν, d. h. Gott in sich tragen². Es ist bereits

¹ Ἐχειν und πλήρης εἶναι sind nahezu synonym, vgl. Philo Leg. all. III 7. — Die Formel bekommt ihr Gewicht, wenn man sich erinnert: Gott ist von sich selbst voll (s. S. 31). Hierzu R. Reitzenstein, Hell. Myst.³, S. 322. E. Norden, Hermes 28 S. 506. Derselbe, Kommentar zur Aeneis VI, S. 143.

² Ein Ansichtragen scheint es mir nicht zu sein. Zwar gibt es auch die Vorstellung, daß die Gottheit wie ein Gewand angezogen wird, z. B. Sextus 334; syr. Didasc. 92, 18f.; und in den Oden Salomos; sie steht hinter Röm. 13, 14. Und ἔχειν wird vom Tragen eines Kleidungsstückes

davon gesprochen worden (s. S. 38), daß aktivische und passive Betrachtung auch hier nebeneinander hergehen und zu letzterem sind Belegstellen mitgeteilt, es gilt noch auf das aktivische einen Blick zu werfen. Schon die LXX bilden das Wort πνευματοφόρος als Ausdruck der Besessenheit: Hos. 9, 7, Zeph. 3, 4 (Pass. Jer. 2, 24). Das Wort findet sich Hermas mand. XI 16 (δοκίμαζε τὸν ἄνθρωπον τὸν λέγοντα ἑαυτὸν πνευματοφόρον εἶναι) und Corp. herm. XIII 20 als hymnische Anrede an den Schöpfer. Das θεοφόρος haftet besonders als Beiname an der Gestalt des Ignatius, der diesen Namen in sieben Briefen trägt; dazu Eph. 9, 2 θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι κτλ.; auch die interpolierten Briefe bewahren diesen Zug: neben θεοφόρος tritt χριστοφόρος (Magn. 3, Maria inscr.), den man bis heute aus der Legende kennt; von Hause aus trägt er also Christus in sich, nicht auf seinem Rücken. Auch πνευματοφόρος findet sich in der sekundären Ignatiusliteratur, und zwar merkwürdigerweise als Attribut einer Gemeinde (Röm. inscr.). Die Silbe -φόρος und das ἔχων sind gleichbedeutend (vgl. noch Epiktet II 8, 13 ἐν σαυτῷ φέρεις αὐτόν). Im Mart. Ignat. colb. 2 redet der Kaiser Trajan den Ignatius mit κακόδοιμον an; Ignatius wehrt das ab: einen θεοφόρος kann man nicht so nennen. „Denn weil ich den himmlischen König Christus habe, mache ich alle Anschläge der Dämonen zunichte.“ Dieser Satz vollzieht bereits die Gleichsetzung, es wird aber noch deutlicher gemacht. Trajan fragt, wer denn theophor sei; Ignatius antwortet: „Wer Christus in seiner Brust hat“ (ὁ Χριστὸν ἔχων ἐν στήρνοις). Trajan fragt zurück: „Scheinen wir dir demnach keine Götter im Sinne zu haben, die wir doch im Kriege als Kampfgenossen gebrauchen?“ Darauf Ignatius: „Du irrst, wenn du die Dämonen der Heiden Götter nennst“. Daß bei dieser Deutung stillschweigend Χριστός an Stelle von θεός tritt, ist für die zentrale Stellung Christi in diesen Texten kennzeichnend; das erst unterscheidet die Christen grundlegend von anderen, daß Christus ihr Gott ist. Darum ist ja auch die Bildung χριστοφόρος erfolgt.

Neben dem Bild der Einwohnung und des Gefäßes steht die Vorstellung, daß Gott in den Menschen mittels der Sinne eingehe, genauer nach Analogie der sinnlichen Aufnahme, aber in höherer Form. Man „hört“ Gottes Wort, aber man „schmeckt und sieht“ Gott selbst. Auch hinter dieser Vorstellung steckt ein Kultrealismus (s. Dieterich, Mithrasliturgie S. 100ff.). Die Kirchengebraucht, wie wir eingangs aus Aristoteles erfahren haben. Aber die Stellen im einzelnen zeigen, daß an ein Insichtragen gedacht ist.

chengeschichte zeigt zu allen Zeiten neben einer spiritualistischen Abendmahlsauffassung eine magisch-dinghafte, die in den Elementen den Christus selbst zu verspeisen meint. Die ntliche Grundlage dafür ist Joh. 6, wo in immer neuen Sätzen vom Verspeisen Christi, seines Fleisches und Blutes die Rede ist; natürlich sind die johanneischen Sätze unter dem Eindruck einer christlichen Abendmahlsfeier gestaltet, und das Moment der lebendigen Nähe des Herrn bei der Feier der Gemeinde und die im Abendmahl immer gegebene Hoffnung auf das ewige Heil bedeuten eine völlige Einzigartigkeit des Erlebens; doch die Ausdrucksweise des Johannes läßt religionsgeschichtliche Zusammenhänge aufklingen.

In der Sprache der Mystik entsprechen dieser Vorstellung des Essens und Trinkens der Gottheit die Gedanken einerseits des „Dürstens nach Gott“ (Ps. 42, 3; Philo Somn. I 38; Origenes Cant. III 55 u. ö.), das sich bis in Luthers Römerbrief hinein verfolgen läßt, und andererseits als Erfüllung des „Genießens Gottes“: Den Begriff ἀπόλαυσις θεοῦ hat zuerst Gregor v. Nyssa, doch sind alle Momente schon vorher vorhanden; s. z. B. Mart. Philipp. (Lipsius S. 77) γεύσασθε οὖν αὐτοῦ (Christus). Auch das Wort ἀπόλαυσμα hat Philo schon (plant. 38 u. ö.); er beruft sich auf Ps. 37, 4 (vgl. oben S. 95) „erlabe dich am Herrn“; Philo umschreibt εὐφραυνόμενος. Diese Psalmstelle wird bezeichnenderweise später auf das Abendmahl ausgedeutet (z. B. Euseb Komm. in Psalm. — Migne XXIII, 325)¹. Das *Deo frui*, die *fruitio Dei* ist in der abendländischen Mystik durch Augustin heimisch geworden (doctr. christ. 5, 3—5 und 12, Migne XXXIV S. 200, 26) und einer der häufigsten mystischen Termini des Mittelalters und bis hin zum jungen Luther². Dabei ist es für unsere Arbeit von Bedeutung, daß bereits Augustin eine deutliche Gleichsetzung von *Deo frui* und *Deum habere* vollzieht und ausspricht (s. S. 26 u. 115). Vergessen ist dabei, daß es von Haus aus ein reales Verspeisen Gottes ist, „genießen“ ist bildlich verstanden, wie wir es ja auch im profanen Deutsch bildlich gebrauchen.

¹ Diese Angaben entstammen der Arbeit von Lewy über *sobria ebrietas*. Beihefte zur ZNW (1929), Heft 9, S. 115—117.

² Römerbriefvorlesung S. 137, 7; 139, 23; 155, 30; 189, 24; 191, 7 (in logischer Verbindung mit *habere*); 212, 27 (Ficker). *Sitire ad Deum* ebd. 215, 22. Nach festem mittelalterlichem Dogma soll man die Dinge *uti*, nicht *frui*, Gott *frui*, nicht *uti*, „Gott gebrauchen“ fanden wir in griechischen Texten nur in Verbindung mit Prädikatsnomen.

Auf die Gottesschau soll hier bewußt nicht eingegangen werden. Sie ist im NT eschatologisches Hoffnungsgut, in Philos Mystik z. B. Gipfel des mystischen Erlebens. Es soll nur auf die Beziehung zum Haben hingewiesen werden. Wo sich eine mystische Gottesschau findet, gehört sie mit dem mystischen Haben zusammen:

Plotin III 6, 2 (305) καὶ ὄρᾳ καὶ . . . ἔχει ὁ εἶδε καὶ αὐ οὐκ ἔχει· ἔχει μὲν τῷ γινώσκειν, οὐκ ἔχει δὲ τῷ μὴ ἀποκεισθαί τι ἐκ τοῦ ὁράματος. „Es (τὸ λογιζόμενον) schaut (scil. den Nus) . . und hat, was es schaut und hat es auch wieder nicht; es hat es nämlich im Erkennen, nicht im Sinne der Aufhebung der Geschiedenheit“. V 3, 17 (515) οὕτω τοι καὶ ψυχὴ ἀφώτιστος ἀθέατος ἐκείνου φωτισθεῖσα δὲ ἔχει, ὁ ἐζήτει, καὶ τοῦτο τὸ τέλος τάληθινὸν ψυχῆ ἐφάψασθαι φωτὸς ἐκείνου καὶ αὐτῷ αὐτὸ θεάσασθαι. „Ist demnach die Seele nicht erleuchtet, so kann sie jenes auch nicht schauen; ist sie erleuchtet, so hat sie, was sie suchte, und das ist der Seele wahres Ziel, jenes Licht zu ergreifen und durch dieses das Eine zu schauen . . .“

III. Vereinigung mit Gott

Albr. Dieterich entwickelt in seiner Mithrasliturgie, speziell S. 211f. ein kühnes Stufensystem religiös-mystischer Bilder. Er beobachtet eine Entwicklung von gröbereren zu feineren Bildern, eine Steigerung vom körperlich verstandenen Insichaufnehmen Gottes über die geschlechtliche Vereinigung, die Entrückung zu Gott, die Schau, bis hin zur Freundschaft mit Gott. Es soll nicht im einzelnen um die Richtigkeit seiner stufenweisen Anordnung gestritten werden; es läßt sich m. E. nicht alles in diesem System unterbringen, was an derartigen Bildern vorkommt. Es soll nur der eine leitende Gesichtspunkt herausgehoben werden, der sicher richtig gesehen ist, daß nämlich die Tendenz der Entwicklung dahin geht, die Bilder, die die Gottheit dem Menschen irgendwie — räumlich oder rechtlich — unterordnen, durch solche zu ersetzen, die beide gewissermaßen auf gleicher Ebene einander begegnen lassen.

Das ist bereits der Fall beim Bilde der geschlechtlichen Vereinigung, mehr aber noch bei dem der persönlichen freundschaftlichen oder sonstigen Lebensverbundenheit. In beiden Beziehungen kommt das griechische Wort ἔχειν vor; wir hatten das sexuelle ἔχειν, und wir hatten etwa Zeus' Klage, daß er niemanden „habe“ bei Epiktet.

Das sexuelle ἔχειν ist auf die Gottesgemeinschaft angewandt, wenn Jes. 54, 1 ἔχειν τὸν ἄνδρα von II. Clem. auf Gott gedeutet wird¹. Als Ausdruck der Gemeinschaft himmlischer Wesen untereinander hatten wir es bereits (s. S. 103). Als Beispiel der Verwendung des sexuellen Bildes sei herausgegriffen² die Prophetinnenberufung bei dem Gnostiker Marcos (Iren. I 13, 3 = Eriphan. XXXIV 2, 234)

λάβανε πρῶτον ἀπ' ἐμοῦ καὶ δι' ἐμοῦ τὴν χάριν· εὐτρέπισον σεαυτήν, ὡς νύμφη ἐκδεχομένη τὸν νυμφίον ἑαυτῆς, ἵνα ἔσῃ ὁ ἐγώ, καὶ ἐγώ ὁ σύ . . . λαβὲ παρ' ἐμοῦ τὸν νυμφίον, καὶ χώρησον³ αὐτὸν καὶ χωρήθητι ἐν αὐτῷ. „Empfange zuerst von mir und durch mich die Gnade. Bereite dich wie eine Braut, die ihren Bräutigam erwartet, daß du ich werdest und ich du . . . Empfange von mir den Bräutigam und umfasse ihn, und laß dich von ihm umfassen.“

Geläutert ist demgegenüber die Ausdrucksweise, wenn Tatian or. ad Gr. 15 auffordert, die verlorengegangene κατὰ θεὸν συζυγίαν (Lebensgemeinschaft)⁴ wiederherzustellen. Man mag hier vergleichen die *communio Dei*, deren wir nach Irenäus haer. IV 14, 1 bedürfen (vgl. I. Cor. 1, 9; I. Joh. 1, 3, 6; Od. Sal. 4, 9), oder den Ausdruck in den Sextussprüchen 144 ψυχὴ σοφοῦ σύνεστιν αἰεὶ θεῷ.

Hinter dem religiös-mystischen „Anhängen“ steht als Bild im Hintergrund auch die geschlechtliche Gemeinschaft. I. Cor. 6, 17 steht das κολλᾶσθαι τῷ κυρίῳ dem „der Dirne anhängen“ gegenüber. Wir haben das κολλᾶσθαι als Ausdruck der festen Gottverbundenheit schon JSir. 2, 3. Hermas mand. X 1, 6 κολλήθητι τῷ κυρίῳ, lateinisch *adhaere ergo Domino tuo*. Origenes bietet es in den Jeremiashomilien XI (192) zu Jer. 13, 1—11. Die LXX haben an anderer Stelle (Deut. 30, 20 vgl. S. 101) dafür ἔχεσθαι. Plotin gebraucht dafür ἐπάπτεσθαι (I 1, 12 (6); II 9, 5 (202); V 3, 17 (515)), und zwar in Verbindung mit συγγενῆς εἶναι, ζητεῖν, ἔχειν und θεάσασθαι. Mit dem Objekt θεός verbindet er es VI 9, 9 (768) ἵνα . . . μηδὲν μέρος ἔχωμεν, ᾧ μὴ ἐφαπτόμεθα θεοῦ.

¹ Justin deutet auf den Logos (s. S. 43), Origenes auf den νόμος Hom. in Jer. IX (179); doch stellt er daneben ἔρημος θεοῦ (s. S. 150).

² Weiteres über sexuelle Bilder s. Dieterich, Mithrasliturgie S. 121 bis 134. In zweifacher Form ragt also die geschlechtliche Welt in unseren Gegenstand hinein, vgl. S. 131, 2.

³ Wir haben hier eine andere Verwendung des sehr vieldeutigen Wortes χωρεῖν als S. 135 und ein anderes εὐτρέπίζειν als S. 129, 1.

⁴ Sap. Sal. 8, 3 wird von der Weisheit gesagt: εὐγένειαν δοξάζει συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα.

Plotin kennt aber auch κολλᾶσθαι als Synonymon zu ἔχειν: III 6, 14 (317) stellt er im Blick auf die Materie die Paradoxie (θαῦμα) auf: . . . πῶς οἶον παρὰ τῆς γειτνιασεως ἔχει τι καίπερ τῆ αὐτοῦ φύσει μὲν οἶον κολλᾶσθαι ἀδυνατοῦν. Wenn wir im lateinischen Origenes (Gen.-Hom. II 4) lesen: *pendere enim in solo Deo debemus et in nullo alio*, so vermutet man unwillkürlich als griechisches Äquivalent eben jenes auch bei Orig. belegte κολλᾶσθαι, wenngleich dessen Wiedergabe durch *haerere* üblicher ist. Jedenfalls heißt auch *pendere* soviel wie „anhangen“. Der Satz erinnert übrigens an das erste Gebot des Dekalogs: du sollst keine anderen Götter haben neben mir.

Zu diesen Ausdrücken der persönlichen Gemeinschaft gehört auch das Verbum ὁμιλεῖν „verkehren“, „Umgang haben“, nebst den dazugehörigen Komposita und Nominalbildungen. Hier kann ich einige von R. Reitzenstein (Hell. Myst.) gesammelte Belege wiedergeben: Thessalos v. Tralles (Prooem.) τῆς ψυχῆς προμαντευομένης θεοῖς ὁμιλῆσαι — diese Stelle drückt sich polytheistisch aus. Vettius Valens, prooem. VI (Kroll p. 240) τὰ θεῖά μοι προσομιλεῖν ἐδόκει — diese Stelle spricht neutrisch von der Gottheit. Philo Cherubim 50 ὅταν δὲ ὁμιλεῖν ἄρξηται ψυχῆ θεός . . . — diese Stelle läßt in ihrem Fortgang geschlechtliche Gleichnishaftigkeit durchschimmern. Acta Perpet. 4 κάγω, ἥτις ἤδειν με ὁμιλεῖν θεῶ . . . — Man beachte, wie Subjekt und Objekt bei diesem Verbum ausgetauscht werden können. Hippolyt Elenchos X 30, 8 (f. 137 v.) θεοσεβεῖς καὶ θεοῦ ὁμιλητὰς ὀνομάζειν νῦν χρή. Ibid. X 34, 3 (f. 134 v.) stellt nebeneinander ἔση δὲ ὁμιλητῆς θεοῦ καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ. — An dieser Stelle folgt dann eine ganz mystische Begründung, deren weitgehendster Satz der ist: γέγονας γὰρ θεός.

Noch höher über alles dinghaft-sinnliche Verständnis hinausgehoben sind die Ausdrücke der persönlichen Verbundenheit, des Suchens, Findens und Erlangens.

„So ihr mich von ganzem Herzen suchen werdet, so will ich mich von euch finden lassen“ (Jer. 29, 13), so steht es über aller menschlichen Religionsgeschichte, und häufig ist auch der Gedanke des Suchens nach Gott ausgesprochen worden. Gern verbindet sich „Suchen“ und „Sehnen“¹ (z. B. Clem. Protr. VI 67, 2; X 89, 2). Als Erfüllung entspricht im biblischen Sprachgebrauch das „Finden“: Deut. 4, 29; I. Chron. 28, 9; Prov. 1, 28; 8, 17. 35; Jes. 55, 6; 65, 1; Jerem. 29, 13f.; Hos. 5, 6. Und zwar

¹ ποθεῖν. Vgl. ὄρεξις εἰς θεόν (Plotin II 9, 15—213), *desiderare* (s. ob.), ἀναπνεῖν (Clemens Alex. Quis dives salvetur 26, 6), bedürfen (Od. Sal. 4, 9).

findet zunächst das Volk (an der Chronikstelle der König Salomo), späterhin auch fremde Völker; erst in den Sprüchen tritt der einzelne in den Mittelpunkt der Betrachtung. Bei Clemens Protr. XI 113, 3 (s. S. 124) entspricht „Finden“ und „Ergreifen“ (ἀπολαμβάνειν). Sonst tritt in griechischen Texten besonders häufig ἔχειν als Gegenstück zu ζητεῖν auf: Aristot. Metaph. A 2 (982^b, 30f.); Epiktet II 8, 17; Plotin I 4, 4 (31f.); V 1, 4 (485); 2, 1 (494); 3, 4 (499); 3, 16 (514); 3, 17 (515); VI 7, 4 (696); 7, 20 (713); 22 (715); 9, 3 (759/60). Die Stellen sind zum großen Teil schon wörtlich zitiert worden. Beim Suchen und Finden und dem dazugehörigen Haben geht es nicht um ein Eigentumsverhältnis, sondern um eine Gemeinschaft, die *sui generis* ist. Es ist zunächst einmal ein Finden des Weges zu Gott, des Zugangs; es ist das Erlangen der Gewißheit über ihn; es ist — eschatologisch oder mystisch — das Zu-ihm-gelangen, Ihn-Schauen, Mit-ihm-Verbundensein.

Hierher scheint mir nun auch der Begriff des Erlangens zu gehören. Wir kennen es bereits als Wechsellausdruck zu „haben“, vom Dämon, vom Nus, vom Logos und vom höchsten Sein¹ gesagt. Da kann es soviel heißen wie in Besitz bekommen (s. S. 124). „Gott erlangen“ ist aber etwas Höheres. Es faßt ähnlich wie „finden“ nicht den Dauerzustand, sondern den Übergang zu diesem ins Auge. Philo gebraucht „Gott erlangen“ einmal als Anerkennung für einen gehorsamen Sohn (Virt. 208 ὡς καὶ θεοῦ τυχεῖν ἐπαινέτου). Im übrigen ist es von Gott gesagt eine typisch ignatianische Formel, und zwar mit eschatologischem Sinne. Die im Tode des Christen gegebene „Verklärung“ heißt bei ihm „Gott erlangen“. Es liegt eben in dem Worte darin, daß es den Übergang, nicht den Zustand bezeichnet. Noch eins ist dabei bemerkenswert: er unterscheidet zwischen Simplex und Kompositum. Er gebraucht den Ausdruck von anderen, genauer seinen Lesern; dann sagt er τυγχάνειν: Eph. 10, 1; Magn. 1, 2; Smyrn. 9, 2 (der Gebrauch des Futurs bzw. eines Finalsatzes deutet auf ein erst jenseitiges Heilsgut. Objekt ist an allen drei Stellen Gott). Von sich selbst sagt er ἐπιτυγχάνειν, und zwar durchweg in Beziehung auf den unmittelbar erwarteten und ersehnten Märtyrertod; es ist das der Hauptgrund seiner Martyriumssehnsucht, daß er als Märtyrer der Gottesgemeinschaft besonders sicher und besonders nahe zu sein meint:

¹ Plotin I 6, 7 (τοῦ Ἐνός), III 5, 7 (τοῦ ἀγαθοῦ), 8, 11 (ebenso, und zwar ἐπίσθαι gegenüberstehend), VI 7, 26 (τοῦ ἀγαθοῦ); Hermes ap. Stob. I 41, 1a § 5 (τοῦ ἀγαθοῦ).

Eph. 12, 2 (er zieht den Vergleich mit dem Märtyrer Paulus), Magn. 14 (die Fürbitte der Leser soll ihm dazu verhelfen), Trall. 13, 3 (das „Erlangen“ steht dem „jetzt“ zeitlich gegenüber), *ibid.* 12, 2. 3 (seine Fesseln geben ihm Hoffnung, daß er „erlangen“ und nicht als unwürdig verworfen werden wird), Smyrn. 11, 1 (die Gebete vereinigen sich zu diesem einen Ziel), Polykarp 2, 3 (es gibt einen Zeitpunkt des „Gotterlangens“), *ibid.* 7, 1 (im Leiden will er Gott erlangen). Und je näher am Ziel, um so dringender das Anliegen; der Römerbrief bringt die meisten Stellen: 1, 2 (er bittet die Römer, sein Martyrium nicht zu hintertreiben, und ihn nicht um sein Heil zu betrügen), 2, 1 (eine solche Gelegenheit, Gott zu „erlangen“, bietet sich nicht wieder), 4, 1 (er wird ganz konkret: die wilden Tiere ermöglichen das „Erlangen“). 8, 3 (auch die Römer bittet er um Fürbitte, daß er „erlange“. Hier ist allerdings kein Objekt genannt, wohl aber 9, 2 wieder „Gott“); 5, 3 ist der eigentliche Höhepunkt: alles fällt von ihm ab, alle Angst ist dahin, nichts kann ihn aufregen oder erschrecken; er ist nur ganz an den einen Gedanken hingegeben, Christus — wie es nun hier zweimal heißt — zu erlangen.

Es ist wohl nirgends so deutlich wie hier, wie sich Eschatologie und Mystik berühren. Der Märtyrer will Gott erlangen, der Mystiker hat ihn. Der zum Sterben Geweihte ist schon fast entrückt, harrt aber noch der Heilsvollendung. Es bedarf dazu allerdings keiner jüdischen Eschatologie, die individuelle griechische eignet sich sogar viel besser dazu. Ignatius sieht nicht zwei Äonen hintereinander, sondern untere und obere Welt; nach der letzteren sehnt er sich. Man vergleiche damit, wie Plato Pol. VII 527 B von einem „oberen Haben“ (ὄνω σχεῖν) im Gegensatz zu einem jetzigen unteren Haben (νῦν κάτω ἔχειν) spricht, dann hat man diese Vorstellungswelt vor Augen, in der der Tod des einzelnen ihm sein Heil, sein „Haben“ erschließt, sein „Erlangen“ darstellt. Auch das „Erlangen“ des Ignatius bedeutet wohl ein zu Gott „Gelingen“, ihn schauen, seiner unmittelbar gewiß sein, es bedeutet die innigste untrennbare Gottesgemeinschaft¹.

Wir fassen zusammen. Synonyme Bildungen, die uns das Gotthaben verdeutlichen sollen, haben wir aufgesucht. Wir fanden:

¹ In H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, Beihefte zur ZNW 8 (1929), die sonst sehr reichhaltig sind, vermißt man S. 170f. eine religionsgeschichtliche Behandlung des θεοῦ (ἐπι)τυγχάνειν.

I. das rechtliche Bild:

- a) Besitz: κτᾶσθαι, κτῆμα, κτῆσις, μερίς, κλῆρος, κληρονομεῖν, κερδαίνειν, πλοῦτος, θησαυρίζειν, κοινός u. ἴδιος;
- b) als Ergänzung dazu die Gottesbemächtigung: λαμβάνειν mit Komposita, κρατεῖν, αἰρεῖν (χρησθαι, λαγχάνειν);

II. räumliche Bilder:

- a) Gastverhältnis: λαμβάνειν, δέχεσθαι u. Derivata, μένειν, μονή, ξενίζειν ξενοδοχεῖν;
- b) Einwohnung (Tempel, Wohnhaus, Königspalast),
- c) das Bild des Gefäßes: γέμειν, πλήρης, χωρεῖν,
- d) die Gottesträgervorstellung: θεοφόρος etc.,
- e) die sinnliche Aufnahme Gottes (Gottesgenuß, Schau);

III. das Bild der persönlichen Gemeinschaft:

- a) Vorstellung der geschlechtlichen Vereinigung und ihre Sublimierung χωρεῖν, κολλάσθαι, ἐφάπτεσθαι,
- b) Lebensgemeinschaft (suchen, finden, erlangen).

Also auch hier wie bei dem schlichten Haben ein starkes Überwiegen räumlicher Vorstellungen. Doch verbinden sich auch hier mannigfaltige Motive, und in manchen Formeln und Verbindungen findet man mehreres vereinigt: Gott in uns, Gott bei uns, Gott über uns und für uns, Gott unser und wir sein, wir ihm zugänglich und er uns. Finden und Schauen, Gewißheit und Erhöhung, Kraft und Hilfe — das alles klingt an, wenn vom Haben Gottes (speziell oder in verwandten Wendungen) gesprochen wird.

Kap. 12. Das negative Gegenstück

Das Bild, das sich uns ergeben hat, wird noch an Deutlichkeit gewinnen, wenn wir uns die Frage vorlegen, wie die Negation aussieht. Die meisten unserer gedanklichen Ausdrucksmöglichkeiten bestehen in einer Negation, in einer Antithese, und können erst richtig verstanden werden, wenn man sie in dem Gegensatz sieht, den sie andeuten wollen.

I. Nicht haben

Im NT lesen wir I. Joh. 2, 23 „Wer den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht“ und II. Joh. 9 „Wer nicht in der Christuslehre bleibt, hat Gott nicht“. Daran können wir anknüpfen. Natürlich ist „Nicht haben“ die nächstliegende Negation

zu „Haben“. Wir hatten bei Plato Alkib. maj. 134 und Soph. 249 A das $\nu\omicron\upsilon\nu$ οὐκ ἔχειν als Ausdruck der Leblosigkeit. Epiktet III 24, 116 bezeichnet es als schlimm, τὸ λόγον μὴ ἔχειν. Und ähnlich fragt Origenes Hom. in Jer. IX 177 „Was nützt es mir, wenn der Logos dem Kosmos innewohnt, ich ihn aber nicht habe?“ — In etwas anderem Sinne erhebt Jesus bei Joh. 5, 38 den Vorwurf: „Seinen (Gottes) Logos habt ihr nicht in euch wohnend“. Und Paulus spricht von solchen, die „Christi Geist nicht haben“ (Röm. 8, 9). Alle diese Stellen lassen es als eine Not des Menschen erscheinen, wenn er das Göttliche¹ nicht hat. Und das gilt vollends nun von dem Gotthaben selber. Es ist das Ziel des Menschen, Gott zu haben. Epiktet beruhigt II 8, 17 seinen Schüler über die bange Frage τὸν θεὸν οὐκ ἔχεις; und weist ihm nach, daß er Gott hat, wenn er sich nur dessen bewußt wird. Das Christentum denkt darüber strenger. Augustin De beata vita 34 und De ordine II 20 kennt solche, die *non habent Deum*. Und bei Origenes hatten wir auch das Nichthaben Gottes oder Christi mehrfach. Der Verfasser der Johannesbriefe hat den Mut, seinen Gegnern das Gotthaben abzusprechen. Wir sagten schon, daß er damit wohl ihren eigenen Ausdruck aufgreift und ihren vermeintlichen Besitz als Täuschung und Anmaßung hinstellt. In dieselbe Richtung weist der Satz des II. Clem. von den δοκοῦντες ἔχειν θεόν (s. S. 108). Ein ähnliches δοκεῖν haben wir noch öfter: Philo Spec. leg. I 315 s. S. 23; bei Hermas der ἄνθρωπος δοκῶν πνεῦμα ἔχειν (mand. XI 12 — vergleichbar dem, der sich selbst als πνευματοφόρος bezeichnet, s. S. 136). Ganz ähnlich schleudert aber auch Plotin den Gnostikern den Vorwurf nur eingebildeten Habens ins Gesicht — und die Stelle könnte man geradezu als Parallele buchen — II 9, 9 (209)

πολλοὶ καὶ εἰδότες, ὅτι μὴ ἔχουσι, λέγουσιν ἔχειν καὶ οἶονται ἔχειν οὐκ ἔχοντες, καὶ μόνοι ἔχειν, ὃ αὐτοὶ μόνοι οὐκ ἔχουσιν. „Viele, die wissen, daß sie nicht haben, behaupten doch zu haben und reden sich ein, sie hätten, während sie doch nicht haben, ja sie machen sich vor, sie allein hätten das, was sie gerade allein nicht haben“.

Bei ihm ist wohl Bedingung dafür, ob einer Gott hat, das mystische Erleben. Das Christentum hat einen anderen Gesichtspunkt im Auge: Passio Barth. 1 (Lips. 129) *erant enim* (scil. die Inder) *sine Deo vero, et necesse erat, ut a deo falso ludificarentur. dii enim falsi hac arte inludunt eos, qui verum Deum non habent.*

¹ Ep. Jer. 72 οὐκ ἔχων εἰδῶλα als Zeichen von δικαιοσύνη gehört nicht in diesen Zusammenhang.

Die Stelle erinnert an das erste Gebot, so wie es die erste Christenheit verstand, wie es aber auch Luther sich noch verdeutlicht hat: Wer den wahren Gott nicht hat, hat falsche Götter, bzw. ist ihnen verfallen. Der wahre Gott aber ist nur in Christus zu finden.

II. Keine Gemeinschaft.

Erant sine Deo hieß es eben. Ohne Gott ist also der erste Wechsellausdruck für „Nichthaben“, den wir kennenlernen. Er läßt sich bis zu Homer zurückverfolgen (s. S. 9, 5). Er bedeutet dort „ohne göttliche Hilfe“ (vgl. Matth. 10, 29 „ohne euren Vater“, d. h. ohne seine Initiative), steht also nicht zu einem mystischen Haben im Gegensatz. Ebenso auch Sextussprüche 215 *sine deo non potes deo vivere*. Justin, der übrigens Apol. I 46 die Gleichung $\alpha\nu\epsilon\upsilon \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\varsigma = \acute{\alpha}\theta\epsilon\omicron\varsigma$ aufstellt, gibt Dial. 102 als Lehre des Gottessohnes den Satz weiter: $\alpha\nu\epsilon\upsilon \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon \sigma\omega\theta\eta\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota \mu\eta \delta\upsilon\nu\alpha\sigma\theta\alpha\iota$. Aber Plotin VI 9, 9 (768) steht $\alpha\nu\epsilon\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ deutlich der mystischen Gottesgemeinschaft als Gegensatz gegenüber.

Zur Beziehung von „ohne“ und „haben“ ist eine Stelle bei Augustin von Interesse, die wir bereits besprochen haben (Ord. II 20): er sagt, auch der Gott nicht Habende sei noch nicht ohne Gott, denn Gott habe den Betreffenden noch. Er faßt das *sine* also im Sinn einer totalen Getrenntheit, und die kann er sich nicht vorstellen. Ob er damit pantheistisch denkt, will ich nicht entscheiden (in dem Sinne ist nichts von Gott getrennt: Corp. herm. V 9, XI 12, XII 22); ich könnte mich ähnlich ausdrücken, wie Augustin an dieser Stelle.

Bereits an früherer Stelle (s. S. 37) wiesen wir hin auf die Negation des Gotthabens durch $\acute{\alpha}\theta\epsilon\omicron\varsigma$ ¹. Allerdings ist zunächst festzustellen, daß das griechische $\acute{\alpha}\theta\epsilon\omicron\varsigma$ nichts anderes als $\acute{\alpha}\sigma\epsilon\beta\eta\acute{\varsigma}$ besagt², also eine unfromme Haltung, ein Verletzen der öffentlichen Religion kennzeichnet. In diesem Sinne wird den ersten Christen $\acute{\alpha}\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha$ vorgeworfen. Nicht wird geleugnet, daß sie Religion haben, sondern der Vorwurf richtet sich nur auf das nichtachtende Verhalten zur öffentlichen Religion. Für monotheistisches Denken bekommt das Wort einen ganz anderen Klang. Da klingt sofort die Unterscheidung von richtigen und falschen Göttern an. Da kommt es nicht mehr auf die Haltung des

¹ Vgl. $\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ und andere Bildungen mit α privativum (s. S. 42, 50). $\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ist vor allem die „unvernünftige Kreatur“. Aristoteles konfrontiert deutlich $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\varsigma \xi\chi\omega\upsilon\varsigma$ — $\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (an vielen Stellen).

² Vgl. dazu Ignat. Trall. X $\acute{\alpha}\theta\epsilon\omicron\iota \tau\omicron\upsilon\tau\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \acute{\alpha}\pi\iota\sigma\tau\omicron\iota$.

Menschen an, ob er in irgendeinem Sinne religiös ist¹, da kommt alles darauf an, ob sich die religiöse Bemühung des Menschen an die richtige Adresse wendet; denn der eine Gott will auch als solcher erkannt und verehrt werden und versagt sich dem und verwirft den, der ihn nicht gefunden hat, sei er auch im menschlichen Sinne noch so fromm.

In der Konsequenz dieses Gedankens liegt das Oxymoron ἄθεος πολυθεότης (gottlose Vielgötterei) bzw. πολύθεος ἀθεότης (viele Götter verehrende Gottlosigkeit): angedeutet bei Philo² Ebriet. 110; Praem. poen. 162, ausgesprochen bei Origenes Cels. I, 1 (320); III, 73 (495); Mart. protr. 32 (294), aber auch 5 (277) und Mart. Ignat. Vatic. 8.

Ad. v. Harnack hat in den Text. u. Unters. NF XIII, 4 (1905) sehr übersichtlich zusammengestellt, welche Rolle in den ersten drei Jahrhunderten der Vorwurf der ἀθεότης spielt. Folgendes stellt er zusammen:

1. Paulus nennt den früheren Zustand der Bekehrten „Gottlosigkeit“, 2. Die Christen nennen die Heiden ἄθεοι, 3. Die kirchlichen Christen nennen die Häretiker ἄθεοι, 4. Griechen und Römer nennen die Christen ἄθεοι.

Wir greifen zu den einzelnen Thesen einige Beispiele heraus. Der erste Satz bezieht sich auf Eph. 2, 12 „getrennt von Christus = hoffnungslos und gottlos“. Der Ausdruck ist nach dem Gesagten verständlich. Dem χωρὶς Χριστοῦ entspricht als Gegenteil im folgenden Vers οὐκ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, also eine enthusiastische Formel.

Auf die Stelle würde aber auch die 2. These passen (die Heiden ἄθεοι). Clemens gibt für diesen christlichen Sprachgebrauch einmal eine ausführliche Rechtfertigung: Protr. 2, 23 „Mit Recht nenne ich die gottlos, die den wahrhaftig seienden Gott nicht kennen, dagegen . . . (andere) . . . verehren und somit in doppelter Gottlosigkeit verhaftet sind, erstens daß sie Gott nicht kennen, indem sie den wahrhaftig seienden Gott nicht als Gott erkennen, zweitens daß sie in ihrem Irrtum die nicht Seienden für seiend halten und die Götter nennen, die es nicht in vollem Sinne sind, es überhaupt nicht sind und nur den Namen erhalten haben.

¹ Im polytheistischen Denken ist der eine Gott damit einverstanden, daß der andere verehrt wird; Apollo kann in Delphi gebieten, irgend-einem anderen Gott oder Heros zu opfern; das Objekt der Frömmigkeit ist nicht so wichtig. Der Gott der Bibel ist ein eifersüchtiger Gott (אלהים אלהים Exod. 34, 14), er duldet keinen neben sich.

² Das Wortpaar ist auch als Gegensatzpaar hingestellt Migr. Abr. 69.

Deswegen schilt sie auch der Apostel... (und dann folgt Eph. 2, 12).“ Im selben Sinne fordert er Protr. X 93, 1 auf, umzukehren (neben anderen Gegensatzpaaren) ἐξ ἀθεότητος εἰς θεόν. Justin schränkt diesen Gebrauch insofern ein, als er den Begriff „Christ“ ausdehnt auf alle, „die mit dem Logos gelebt haben“, z. B. Sokrates, Heraklit, Abraham. Diese Leute waren dann natürlich nicht ἄθεοι (Apolog. I 46 (83 C)).

Die 3. These geht auf die Ketzler: So nennt z. B. Ignatius Trall. 10 die Doketen ἄθεοι. Hierher müßte man die beiden Johannesstellen rechnen, von denen wir ausgehen; auch dort wird den Ketzern — vermutlich auch Doketen — im Grunde genommen Gottlosigkeit vorgeworfen.

Zur 4. These möchte ich nur die eine Stelle herausgreifen, an der Justin diesen Sprachgebrauch anwendet, indem er sagt: Ja, euren Göttern gegenüber wollen wir auch — nach eurem Sprachgebrauch — ἄθεοι sein (Apol. I 6 (56 B)), aber nicht dem wahren Gott gegenüber.

Haben wir uns somit klargemacht, was der Vorwurf besagt, so fragen wir uns nochmals, ob wir mit Recht „gottlos“ für „Gott nicht habend“ einsetzen. Da sind zwei jüngere Stellen höchst aufschlußreich. Einerseits die Rede Marc Aurels an den Senat, eine christliche Fälschung, die also christliche Gedanken bietet (Harnack a. a. O. S. 13)

εἰκὸς οὖν ἔστιν οὓς ὑπολαμβάνομεν ἀθέους εἶναι, ὅτι θεὸν ἔχουσιν αὐτόματον ἐν τῇ συνειδήσει τετειχισμένον.

Der Schreiber dieses Satzes empfindet ἄθεος und θεὸν ἔχειν als Gegensatzpaar. Die andere Stelle führt uns zeitlich weit hinab; sie stieß mir zufällig auf, und ich führe sie mit an; sie ist formal höchst interessant: Apollinaris Dial. de Sancta Trin. (Texte u. Unters. VII, 285). Der Streit geht darum, ob Gott ungeworden sei.

Der Orthodoxe sagt: „Wenn Eunomius glaubt, gefunden zu haben, was Gott sei, indem er sagt, er sei nicht geworden und habe keinen Schöpfer, so kann er ihn auch gleich gottlos nennen, weil er keinen Gott hat“ (λεγέτω αὐτὸν καὶ ἄθεον ἐπειδὴ θεὸν οὐκ ἔχει).

Der Anomoianer antwortet: „Demnach soll Gott geworden sein?“

Orth.: „Nein“. — Anom.: „Also ist er doch ungeworden!“

Orth.: „Hat Gott einen Gott?“ (ἔχει θεὸν ὁ θεός).

Anom.: „Der ungewordene: Nein.“

Orth.: „Dann ist er gottlos“ (*ἄθεος οὖν ἔστιν).

Durch diese Spitzfindigkeit soll der andere in die Enge getrieben werden. Gott gottlos zu nennen, wäre in der Tat eine Blasphemie. Der Trugschluß liegt darin, daß diese völlige Gleichsetzung „keinen Gott haben“ = „gottlos sein“ auf Gott unanwendbar, wenn nicht überhaupt zu scharf gedacht ist. Dem Apollinaris scheint sie so fest gestanden zu haben, daß er in dieser Form damit spielen konnte.

Wenn auch nicht in dieser betonten Form, so doch sachlich ähnlich mag auch der Schreiber von I. Joh. 2, 23 und II. Joh. 9 empfunden haben: die Ketzer sind gottlos, die Rechtgläubigen „haben Gott“.

Daß keine Gemeinschaft mit Gott besteht, kann neben $\alpha\upsilon\epsilon\upsilon$ θεοῦ und $\alpha\theta\epsilon\omicron\varsigma$ noch durch das Wörtlein $\chi\omega\rho\iota\varsigma$ ausgedrückt werden: Eph. 2, 12 $\chi\omega\rho\iota\varsigma$ Χριστοῦ = $\alpha\theta\epsilon\omicron\varsigma$ vom vorchristlichen Zustand (vgl. dazu Joh. 15, 5). Origenes Hom. in Jer. XVII 238 hat zweimal $\chi\omega\rho\iota\varsigma$ Χριστοῦ, im dritten Glied Χριστὸν μὴ ἔχοντα.

Als weitere Negation kommt in Betracht „von Gott verlassen“, das ja im Deutschen sprichwortartigen Charakter besitzt. Bemerkenswert ist, daß wir die zwifache Betrachtung finden: a) Gott verlassen und b) von Gott verlassen werden: Blicken wir zunächst in die Bibel, so finden wir darin a) die Klage Gottes, daß sein Volk ihn verläßt¹⁾ oder die Warnung, ihn nicht zu verlassen: Deut. 31, 16, Jud. 2, 12f., 10, 6, Jes. 1, 4, Jer. 2, 13 und 17, 13 ($\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\epsilon\iota\pi\epsilon\upsilon$ bzw. $\acute{\epsilon}\gamma\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\epsilon\iota\pi\epsilon\upsilon$). Das „Verlassen“ besteht in dem Unterlassen der kultischen Verehrung und des Gehorsams sowie in der Hinwendung zu anderen Göttern. Die zuletzt genannte Stelle zeigt das Verlassen Gottes als Elend des Menschen: „alle, die dich verlassen, müssen zu Schanden werden . . . denn sie verlassen den Herrn, die Quelle des lebendigen Wassers“. Hierzu gehört noch Jos. 24, 16 das Gelübde des Volkes, den Herrn nicht zu verlassen.

b) Wir haben demgegenüber auf Gottes Seite einerseits die Verheißung, die Seinen nicht zu verlassen: Deut. 31, 6, Jos. 1, 5, Psalm 9, 11, 37, 25, Jes. 41, 17, 42, 16, auch 49, 14. Im Neuen Testament wieder aufgegriffen Hebr. 13, 5 οὐ μὴ σε ἔγκαταλίπω. Dieses Nichtverlassen Gottes bedeutet seine Bundesgenossenschaft in Krieg und Schlachten, seine Hilfe in allen Lebensnöten, seine Fürsorge für täglich Brot, Gesundheit und Ehre, in Notzeiten und im Alter (Psalm 71, 9. 18). In Gottes Kraft und unter seinem Segen gehen die Seinen durch dies Leben, davon reden sämtliche Psalmen.

¹⁾ An sämtlichen Stellen עזב.

Wir haben andererseits die Drohung Gottes, auf das Ihn-Verlassen der Menschen bzw. seines Volkes auch mit Verlassen zu reagieren: Deut. 31, 17, II. Chron. 15, 2, 24, 20, auch Jer. 9, 1. Die Gottverlassenheit steht an verschiedenen Stellen dem „mit Gott“ oder „Gott mit uns“ gegenüber. Das furchtbarste Schicksal ist es, das den Beter von Psalm 22, 2 zu dem Ruf nötigt: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“, den Jesus am Kreuz aufgenommen hat (Matth. 27, 46). Aber es ist in beiden Fällen nicht der Ruf der Verzweiflung, sondern ein Greifen nach der Hand Gottes, die Kraft geben soll. Das ist das Großartige an der biblischen Gotteserfahrung, daß Gott treuer ist als die Menschen, daß er wohl „einen kleinen Augenblick verläßt“ (Jes. 54, 7), aber sich dann bald als Vater dem Verlassenen wieder zuwendet: Psalm 22, 25. Es bleibt also letzten Endes dabei: wohl kann der Mensch Gott verlassen und aus der Gemeinschaft heraustreten, aber Gott verläßt nicht die Seinen, er bricht nie den Bund, löst nie die Gemeinschaft.

Außerhalb der Bibel begegnet uns das aktive Gott-verlassen wohl nur in Texten, die unter biblischem Einfluß stehen, das Verlassenwerden auch in profanen Texten.

a) Josephus Arch. VIII 335 kommt vor: „den einzigen wahren Gott verlassen“, ähnlich Justin dial. 8 (καταλείπειν). Origenes Hom. in Jer. XVII 238 καταλιπὼν δὲ τὸν Χριστὸν καταλείπει τὸν θεόν. Mart. Phil. (Lipsius S. 77) καὶ μὴ καταλείψητε αὐτόν (Christus). Die Origenesstelle ergibt eine schöne Parallele zu unseren johanneischen Sätzen: „Wer Christus verläßt, verläßt damit Gott“, sagt Origenes, und denkt damit im gleichen Schema wie Johannes: „Wer den Sohn nicht hat, hat auch den Vater nicht“.

b) ἀπόλειψις τοῦ ὄντος ist das Kennzeichen der Materie (Plotin III 6, 6), Gottverlassenheit ist nach anderer Auffassung Untergang: Max. Tyr. XI 11 b καθόσον αὐτοῦ (Gottes) ἀπολείπεται (im Gegensatz zu μετέσχευ) (ἕκαστα), αἰσχροῦ καὶ διαλυόμενα καὶ φθειρόμενα. Plotin verfiel II 9, 16 den Standpunkt, daß auch der Kosmos „nicht von Gott verlassen ist und nicht von ihm verlassen werden wird“. Dagegen berührt sich Hermes ap. Stob. I 4, 8 mit der Maximus-Stelle: (ἡ νοητὴ οὐσία) ὑπολειφθεῖσα δὲ ὑπὸ τοῦ θεοῦ, αἰρεῖται τὴν σωματικὴν φύσιν. Sämtliche Stellen, die die Gottverlassenheit behandeln, sprechen also nicht vom Menschen. Man möchte fast sagen: Gott verläßt niemanden, es kann höchstens ein Mensch Gott verlassen (a). Eine Ausnahme wäre dann allerdings der Satz des Plato Leg. IV 716A

(„der Eingebildete“) καταλείπεται ἔρημος θεοῦ „wird ganz und gar von Gott verlassen“. Derselbe Ausdruck findet sich bei Plotin V 5, 11 (530) hafte nicht am Schein! εἰ δὲ μὴ καταλείψῃ ἔρημος θεοῦ.

Damit stehen wir bei dem Worte ἔρημος und ἔρημία. Es dient als Negation zu „haben“: Plotin II 3, 9 (142); III 6, 14f. (317/8); V 5, 13 (532). Es ist Kennzeichen der Materie im Gegensatz zu Gott: Philo Leg. all. I 44¹ neben „leer“ und „bedürftig“; Plotin III 6, 14 ἔρημος ἀγαθοῦ. — Ἐρημος θεοῦ („vereinsamt von Gott“ = „von Gott verlassen“) wird von Justin Apol. I 53 (88 C)² und Origenes Hom. in Jer. IX 179³ in das ἔρημος von Jes. 54, 1 bzw. Jer. 11, 1—10 hineingelegt. Origenes bezeichnet Cels. VI 43 (665) die Gegner der Christen als ἔρημοι „des wahren Gottes“. Ebd. 79 (693) ist wichtig, weil er das Wort dort im Gegensatz zu dem allerdings ganz mißdeuteten οἰκουμένη gebraucht. Die ψυχὴ ἔρημος und ψυχὴ οἰκουμένη stehen sich auch Hom. in Jer. VIII 170 gegenüber: εἰ γὰρ οὐκ ἔχει τὸν θεόν, εἰ οὐκ ἔχει τὸν Χριστόν . . . εἰ οὐκ ἔχει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ψυχὴ ἔρημος ἔστιν. Hier hätten wir also eine Negation des Einwohnungsbildes vor uns; eigentlich ist ἔρημος⁴ der Gegensatz zu Zusammenleben, also ein Ausdruck für das Fehlen der Gemeinschaft.

III. Negative Fassung des räumlichen Bildes.

Hatten wir eben schon ἔρημος in einer raumbildhaften Verwendung, und zwar als Ausdruck der Nichteinwohnung, so tritt daneben wieder das Bild des Gefäßes und seines Inhaltes. Hier handelt es sich um den Begriff der Leerheit. Ἐρημος und κενός verbinden sich gern, wie wir eben bereits sahen. Κενός steht im Gegensatz zu „haben“ und gleichbedeutend mit eingebildetem Haben Plotin III 6, 7 (310) von der Materie. Philo bezeichnet die große Menge der Dinge als τὰ ἄλλα ἐπιδεᾶ καὶ ἔρημα καὶ κενά (Leg. all. I 44). Hermas gebraucht das Bild besonders im Blick auf den Geist (s. S. 21). Die Glaubenslosen nennt er technisch ἀπόκενοι ohne Nennung eines Objekts (mand. V 2, 1; XII 5, 2. 4). Auch damit soll wohl gesagt sein: sie haben Gott nicht.

¹ Jedoch in dem Sinne, daß das Leere von Gott gefüllt wird. Vgl. Leg. all. III 4 πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ.

² ἔρημα γὰρ ἦν πάντα τὰ ἔθνη ἀληθινοῦ θεοῦ. Demgegenüber heißen Juden und Samaritaner ἔχοντες τὸν παρὰ τοῦ θεοῦ λόγον.

³ ἔρημος αὐτῆ νόμου, ἔρημος αὐτῆ θεοῦ ἦν.

⁴ Zum Verständnis dieses Wortes lese man Epiktets Traktat τί ἔρημία καὶ ποῖος ἔρημος. (Diss. III 13).

IV.

Und schließlich noch die Negation des Eigentumsbildes; sie liegt vor im Begriff der Beraubung. Er steht im Gegensatz zu „haben“ Plato Alkib. I 134/5 vom νοῦς. Aristoteles konfrontiert die Worte στέρησις und ἔχειν ausführlich in Metaph. IV 22 (1022^b) und X 4 (1055^b). Plotin gebraucht es von der Materie im Gegensatz zum Sein bzw. dem Guten: I 8, 4 (74) ἄμοιρος γὰρ παντελῶς οὔσα ἀγαθοῦ καὶ στέρησις τούτου, ibid. 12 (80) στέρησις ἀγαθοῦ (im Gegensatz zu ἔχειν τὸ ἀγαθόν), u. öfter. Origenes hat etwas ganz Ähnliches, wenn er In Joh. II 13 (98) von solchen spricht, „die sich vom Teilhaben am Seienden abwenden“ und nun τῷ ἔστερησθαι τοῦ ὄντος γεγόνασι οὐκ ὄντες. Ein Gottesberaubtsein ist mir nicht begegnet; s. aber das στερηθεὶς τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ bei Did. Alex. (s. oben S. 111).

Das Eigentumsbild liegt auch vor bei der Vorstellung der Bedürftigkeit: Tertullian de an. LVII *carere daemonio*. Nach Philo Leg. all. I 44 sind die Dinge alle ἐπιδεῖα (s. oben). Wir bedürfen Gottes nach Od. Sal. 4, 9 und Irenäus IV 14, 1.

Unsere Gegenprobe bestätigt das gewonnene Bild. Die positiv gefundenen Vorstellungen kehren wieder in der Negation. Auf die zu erklärenden Stellen fällt neues Licht. Auch das hier Ausgeführte verdeutlicht, was in der Redeweise vom Gotthaben inhaltlich darinliegt.

Gott nicht haben, das heißt vor allen Dingen keinen Herrn über sich haben, nach dessen Willen man forschen kann, das heißt keinen Vater haben, den man um Segen und Hilfe bitten darf. In seinem tiefsten Verständnis bezeichnet es die falsche, die feindliche, widersprechende Einstellung zum einen wahren Gott und weist so hin auf die notwendige Versöhnung.

Nachwort

Ein Längsschnitt durch die antike Religionsgeschichte war diese Arbeit. Und die Fülle der angeführten Texte gibt Zeugnis von dem Ringen der Menschen um das rechte Gottesverhältnis und um die Meisterung der gottgesetzten Lebensaufgabe der Menschen. Es ist schon etwas an der Wahrheit, die wir an den Anfang gestellt haben: „Du würdest Gott nicht lieben, wenn du nicht in dir etwas Gottähnliches hättest“. Und es ist etwas daran, wenn Augustin sagt: *tu fecisti nos ad te, et inquietum cor nostrum est, donec requiescat in te!* Zauberei und Geister-

beschwörung, Philosophie und Meditation, Mystik und Ekstase — durch alles geht der gleiche Zug hindurch: Gott haben, darum geht alles religiöse Mühen der Menschen.

Wenn ich als Theologe diese ganze Fülle religiöser Versuche und Wege an mir vorüberziehen lasse, kann ich das alles nur im Lichte der Bibel betrachten. Und dann wird mir bewußt: Auch die Bibel sagt etwas von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen (*aliquid simile Dei*), aber sie weiß auch von dem Verlust der ursprünglichen Gottesgemeinschaft, sie spricht vom Sündenfall. In ihrem Licht stellt sich das religiöse Bemühen der Menschheit immer zugleich als Hinweis auf einen letzten Zusammenhang mit Gott und als ein In-die-Irre-gehen dar. Erst durch ein Erlösungsgeschehen kommt das *aliquid simile Dei* zur Entfaltung, erst der neue Mensch Gottes gewinnt die Gottesgemeinschaft. Die Mystik ist das Höchste, wohin der religiöse Mensch von sich aus kommen kann, ist das letzte Wort des Menschen, der nach der Gottesgemeinschaft sucht. Aber die bescheidenste Verwirklichung der christlichen Erlösung zu einem neuen Menschentum, die bescheidenste Erfahrung dessen, was das NT den Besitz des Geistes nennt, ist größer als die sublimste Mystik. Christus ist die Erfüllung aller Religion. Und wenn ich es auch nicht wissenschaftlich beweisen kann, so kann ich es doch bezeugen als meinen bleibenden Eindruck von dieser religionsgeschichtlichen Untersuchung: das entscheidende Wort zu unserem Thema hat das NT gesprochen

„Wer den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht;
wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater“.

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

	Mark
Isidor Scheffelowitz: Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker. III, 64 S. 1912	(XII 2) 2.15
Ferdinand Kutsch: Attische Heilgötter und Heilheroen. IV, 138 S. 1913	(XII 3) 3.75
Carl Clemen: Der Einfluß der Mysterienreligion auf das älteste Christentum. 1913	(XIII 1) vergr.
Ersetzt durch: Clemen , Religionsgeschichtl. Erklärung des N. T. 2. Aufl.	
Erich Küster: Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion. Mit 32 Textabb. und 1 Tafel. X, 172 S. 1913	(XIII 2) 5.80
Kurt Latte: De saltationibus Graecorum capita quinque. IV, 112 S. 1913	(XIII 3) 3.15
Kurt Linck: De antiquissimis veterum, quae ad Iesum Nazarenum spectant, testimoniis. IV, 115 S. 1913.	(XIV 1) 3.60
Josef Köchling: De coronarum apud antiquos vi atque usu. II, 98 S. 1913	(XIV 2) 2.70
Isidor Scheffelowitz: Das stellvertretende Huhnopfer. Mit besonderer Berücksichtigung des jüdischen Volksglaubens. IV, 66 S. 1914	(XIV 3) 2.15
Gustav Lejeune Dirichlet: De veterum macarismis. II, 71 S. 1914.	(XIV 4) 1.90
Moris Jastrow jr., Babylonian-Assyrian birth-omens and their cultural significance. VI, 86 S. 1914	(XIV 5) 2.30
Alois Tresp: Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller. VII, 235 S. 1914	(XV 1) 8.30
Karl Wyb: Die Milch im Kultus der Griechen und Römer. IV, 67 S. 1914	(XV 2) 1.90
Friedrich Schwenn: Menschenopfer bei den Griechen und Römern. VII, 202 S. 1915	(XV 3) 5.80
Otto Weinreich: Triskaidekadische Studien. Beiträge zur Geschichte der Zahlen. VII, 124 S. 1916.	(XVI 1) 4.50
Odo Casel: De philosophorum Graecorum silentio mystico. VII, 166 S. 1919	(XVI 2) 5.30
Carl Clemen: Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion. VIII, 232 S. 1920	(XVII 1) 6.75
Johanna Schmitt: Freiwilliger Opfertod bei Euripides. Ein Beitrag zu einer dramatischen Technik. IV, 106 S. 1921	(XVII 2) 2.70
Hans Vordemfelde: Die germanische Religion in den deutschen Volksrechten. I. Halbband: Der religiöse Glaube. 165 S. 1923. (2. Halbband in Vorbereitung).	(XVIII 1) 2.70
Eduard Williger: Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den Hellenisch-Hellenistischen Religionen. VIII, 108 S. 1922	(XIX 1) 2.25
Günther Goldschmidt: Heliodori carmina quattuor ad fidem codicis Casselani, und Richard Reitzenstein: Alchemistische Lehrschriften und Märchen bei den Arabern. VI, 86 S. 1923 ...	(XIX 2) 1.80
Hans Oppermann: Zeus Panamaros. VIII, 94 S. 1924	(XIX 3) 2.25
Eva Wunderlich: Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer. Erläutert mit Berücksichtigung entsprechender Bräuche bei anderen Völkern. XII, 116 S. 1925	(XX 1) 2.25
Gustav Mensching: Das heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. XII, 162 S. 1926.	(XX 2) 6.75, geb. 9.—
R. Arbesmann: Das Fasten bei den Griechen und Römern. VIII, 131 S. 1929	(XXI 1) 4.50
Hendrik Bolkestein: Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia als religionsgeschichtliche Urkunde. IV, 81 S.	(XXI 2) 5.40
Franz Altheim: Griechische Götter im alten Rom. VIII, 216 S. 1930.	(XXII 1) 11.25
Franz Altheim: Terra Mater. Untersuchungen zur altitalischen Religionsgeschichte. VIII, 160 S. 1931	(XXII 2) 8.60
Hans Herter: De Priapo. Mit 3 Tafeln. VIII, 334 S. 1932	(XXIII) 17.50
Johannes Haußleiter: Der Vegetarismus in der Antike. VIII, 428 S. 1935	(XXIV) 22.50
Georg Rohde: Die Kultsatzungen der röm. Pontifices. VIII, 179 S. 1936	(XXV) 9.—
Joseph Wiesner: Grab und Jenseits. Untersuchungen im ägäischen Raum zur Bronzezeit und frühen Eisenzeit. VIII, 259 S. und 3 Karten. 1938	(XXVI) 12.—



SOEBEN ERSCHIEN:

Jesus

Im Urteil der Jahrhunderte

Die bedeutendsten Auffassungen Jesu
in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart

von Gustav Pfannmüller

Zweite, verbesserte Aufl. Oktav. XI, 574 S. Mit 20 Tafeln. 1939. Geb. RM 6.80

Die zweite Auflage dieses Buches ist das Resultat einer dreißigjährigen Arbeit des Verfassers. Sein Hauptbestreben war, die neuen Erkenntnisse, die die Wissenschaft in diesen dreißig Jahren in bezug auf die Person Jesu und ihre Nachwirkung im Geistesleben der Jahrhunderte gewonnen hat, in die Darstellung einzuarbeiten und dem Leser in allgemeinverständlicher Weise darzubieten.

Zu diesem Zweck mußte vor allem der vierte Teil, „Das 19. Jahrhundert und der Anfang des 20.“, umgearbeitet, bedeutend vermehrt und bis auf die jüngste Gegenwart fortgeführt werden. Eine durchgreifende Umgestaltung und Erweiterung erfuhr das erste Kapitel, „Die Leben-Jesu-Forschung“. Es liegt hier die erste kurze Geschichte dieser Forschung von den Anfängen bis zum Jahre 1938 vor. Ebenfalls erstmalig finden die populärwissenschaftlichen Jesusdarstellungen aus dem ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts eine kurze Darstellung und Kritik, ebenso die Hauptwerke der literaturkritischen, religionsgeschichtlichen und formgeschichtlichen Leben-Jesu-Forschung.

Inhalt:

I. Die Alte Kirche. II. Das Mittelalter. III. Von der Reformation bis zum 19. Jahrhundert. IV. Vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart.

Verlag Alfred Töpelmann / Berlin W 35

201.29.11.67

CIRCULATION DEPARTMENT

BL Religionsgeschichtliche Versuche
25 und Vorarbeiten
R57
Bd.27

CIRCULATE AS MONOGRAPH

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

